# ESSAI

SUR

# L'HISTOIRE

DE

# L'IDÉE DE PROGRÈS

## JUSQU'A LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE

## DU MÊME AUTEUR

---

**L'Université de demain**, Paris, Cornély, 1902.

**La Vie sociale et l'Éducation**, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1907 (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, Prix Audiffred, 1909).

# ESSAI

SUR

# L'HISTOIRE

DE

# L'IDÉE DE PROGRÈS

## JUSQU'A LA FIN DU XVIII[e] SIÈCLE

PAR

**JULES DELVAILLE**

Ancien Élève de la Faculté des Lettres de Paris,
Agrégé de Philosophie, Docteur ès lettres,
Professeur de Philosophie au Lycée du Mans.

---

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1910


LIBRARY
JAN 30
UNIVERSITY OF TORONTO
782378

A LA MÉMOIRE

DE

HENRY MICHEL

PROFESSEUR D'HISTOIRE DES DOCTRINES POLITIQUES

A LA SORBONNE

A

M. RAYMOND THAMIN

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE BORDEAUX

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

*HOMMAGE DE RESPECTUEUSE RECONNAISSANCE*

# INTRODUCTION

Notre ambition ne se borne pas à savoir de quels éléments se constitue l'ensemble social dans lequel nous vivons. Nous nous demandons aussi ce que cette société a été dans le passé ; et nous croyons légitime de chercher ce qu'elle pourra être dans l'avenir. Les sciences historiques répondent à la première de ces questions ; exhumant tous les jours des documents nouveaux, les critiquant au moyen des sûres méthodes dont elles disposent, elles reconstituent le passé, le font revivre, tel qu'il a été. Mais l'autre problème qui, pour beaucoup d'esprits, est bien plus angoissant, ne comporte pas les mêmes moyens de solution. Ici, il nous est simplement permis de recourir à des inductions, d'imaginer, d'anticiper : et, nécessairement, les émotions, les sentiments, la personnalité de chacun sont des éléments du jugement qu'il porte.

Quoi qu'il en soit, nous nous attachons à l'idée d'un devenir universel. De là, la diversité des conceptions que peuvent avoir les différents esprits sur la vie de l'ensemble social : l'avenir sera-t-il meilleur que le passé ? — Ne sera-t-il que le retour éternel de ce qui a déjà été ? — Ou bien le passé n'était-il pas supérieur au présent qui l'emporte encore sur ce que nous réservent les temps futurs ?

Aujourd'hui, plus que jamais, ce problème se pose à tous les esprits ; en présence des conquêtes de la science, des nouveautés de l'industrie, des organisations toujours

inattendues des sociétés, on se demande ce que seront les générations qui viendront après nous. Si nous entendons des paroles de désespérance, des propos d'indifférents et de désabusés, on parle aussi du Progrès ; on affirme la supériorité de ce qui est sur ce qui a été et l'on espère en l'avenir. Vivant dans une civilisation donnée, résultat des époques antérieures et des actions de ceux qui nous ont précédés, nous critiquons cette civilisation ; c'est même, pour nous, un devoir de ne pas l'accepter telle qu'elle est donnée, faite par des événements extérieurs et des volontés autres que les nôtres ; nous essayons de la transformer ; nous organisons, dans notre pensée, une civilisation à venir qui nous paraît être meilleure que la nôtre, et qui sera elle-même la condition d'un bonheur plus grand pour l'humanité.

La notion du Progrès renferme plusieurs idées que l'analyse peut dégager. Nous nous bornerons à les indiquer.

C'est d'abord l'idée de multiplicité : quand on parle de progrès, on observe et on compare plusieurs faits, plusieurs époques, plusieurs civilisations.

Cette multiplicité se présente à nous sous la forme du temps ; on rapproche les faits, la civilisation d'autrefois des faits et de la civilisation d'aujourd'hui. D'où l'idée de succession.

Entre les phénomènes qui se succèdent, nous établissons une liaison, un rapport de continuité ; nous essayons même de montrer comment ce qui est, subissant l'influence de ce qui a été, est gros de ce qui sera.

De plus, nous constatons que ce qui n'était pas devient, qu'il y a mouvement, production, à un moment donné, de ce qui n'était pas au moment précédent ; c'est le changement, la nouveauté.

Enfin, ce qui est nouveau ne nous paraît pas suscep-

tible d'une qualification quelconque. On le juge non seulement autre, mais meilleur que ce qui était.

Pour qu'il y ait Progrès, il faut donc qu'il y ait succession, continuité, nouveauté, amélioration. Mais, remarquons-le, non pas continuité au sens absolu du mot ; car, dans ce cas, il n'y aurait pas place pour la nouveauté et le mieux. Si le passé subsiste et se continue dans le présent, il n'enchaîne pas l'avenir. Entre ce qui a été et ce qui est ou sera, nous admettons une certaine rupture ; c'est là le vrai progrès ; c'est celui que conçut et réalisa Descartes, quand il réforma le savoir : c'est celui auquel songeaient les penseurs et les hommes de la Révolution.

Tous les novateurs, tous les réformateurs ont ainsi compris le Progrès, qu'ils en aient appliqué la notion à la vie de l'individu ou à la vie des sociétés. Le perfectionnement d'un individu peut amener le perfectionnement du milieu où il vit, et où sont appelés à vivre ses semblables. Le milieu, recueillant les créations d'un esprit, les conserve, les transmet à d'autres individus chez lesquels elles donnent lieu à d'autres créations, et ainsi à l'infini. Qui oserait soutenir, avec Benjamin Constant, que les générations se suivent passagères, isolées, sans que nul lien n'existe entre elles, sans qu'aucune voix se prolonge des races qui ne sont plus aux races vivantes? Considérez deux époques distantes l'une de l'autre, et vous constaterez, dans l'époque postérieure, un certain progrès, conditionné par l'accumulation des forces physiques, intellectuelles et morales, par le travail, par la science, et caractérisée par l'augmentation de vie qui en résulte. Mais, il peut se faire aussi parfois que ces forces soient perdues, ou bien qu'elles disparaissent pour un temps, vaincues par l'action contraire d'autres forces.

De toute façon, dépassant les limites de la vie présente, nous assignons un but à la vie d'un ensemble dont nous

ne connaissons qu'un nombre infime des parties qui le composent ou le composeront. Nous affirmons qu'il y a « devant nous », sinon un état parfait qui se réaliserait à la fin de la chaîne des événements, mais tout au moins un état meilleur. Cette vue anticipée, fausse peut-être, produit de notre imagination, sera pour le monde pensant et agissant, le *primum mòvens* de bien des grandes choses. Si utopique qu'elle soit, qui sait les bienfaits que peut réaliser une idée ! N'a-t-on pas l'exemple d'idées fausses conduisant à des découvertes, à des explications scientifiques ? La pensée d'un état de perfection, d'un bonheur, se reculant sans cesse, a été, en somme, ce qui a soutenu l'humanité dans sa lutte incessante contre le mal ; elle a été, pour le monde moral, le levier que demandait Archimède pour soulever le monde matériel.

On peut donc établir que la vie sociale est orientée par l'idée du Progrès. Certains philosophes ont même voulu voir dans cette idée une véritable loi s'appliquant au passé et au futur, analogue aux lois physiques, et nécessaire comme elles [1]. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de soumettre les phénomènes sociaux à une loi aussi inflexible que celle qui régit les phénomènes naturels ; si l'humanité progresse, il n'est pas démontré que son progrès suive, par cela même, une marche ininterrompue ; l'histoire prouverait même le contraire. N'oublions pas que l'idée de Progrès implique l'idée de mieux et, par conséquent, celle de bien ; c'est donc une idée d'ordre psychologique et moral qui ne se comprend que par un jugement sur la qualité, la valeur des faits humains : elle ne saurait être réduite à un simple fait d'ordre mécanique.

1. Spencer, *Social Statics*, p. 80 : « Le progrès n'est point un accident, mais une nécessité. Loin d'être le produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur..... Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait. »

Nous n'avons pas l'intention d'aborder ici le grave problème qui porte sur la nature, le sens et la valeur du Progrès. Notre but est plus modeste : nous voudrions simplement considérer les différents points de vue auxquels s'est placée la pensée, quand elle a réfléchi sur l'histoire de l'humanité et sur sa propre histoire. Nous abordons l'histoire d'une idée ; et nous demanderons aux textes eux-mêmes, ce que les philosophes ont pensé des faits sociaux, et du Progrès, sans nous préoccuper de savoir si telle civilisation constitue ou non une amélioration relativement à telle autre. Nous ferons ainsi l'histoire de l'*idée* de Progrès.

Disons très brièvement sous quelles formes cette idée se manifeste dans l'histoire de la pensée.

Tantôt, on a simplement l'idée de la continuité des événements dans le passé, aboutissant à un état meilleur que les états précédents. Les sociologues sont purement observateurs, et s'en rapportent à l'expérience.

En second lieu, l'idée de Progrès se traduit par le besoin d'un état meilleur, jugé parfait, dont on croit possible la réalisation immédiate. L'idéologie domine la sociologie.

Enfin, certains penseurs songent à un avenir meilleur pour l'humanité ; ils parlent de réformes et d'améliorations à réaliser ; chez eux, du sentiment de mécontentement envers le passé et envers le présent naît l'espérance de temps meilleurs, à la réalisation desquels doivent collaborer les initiatives individuelles.

Ce serait une erreur de croire que chacune de ces formes de l'idée de Progrès se retrouve séparément chez tels ou tels penseurs, qu'il serait ainsi facile de répartir en catégories. Notre étude permettra de constater que ces différentes conceptions se rencontrent parfois chez le même philosophe. La réalité mouvante et particulière des pensées ne se laisse pas enfermer dans des cadres aux

contours rigoureux comme ceux que nous venons de tracer, à titre de simple indication.

Une histoire de l'idée de Progrès, ajouterons-nous, ne serait pas complète, si nous ne parlions pas, en même temps des conceptions différentes ou contraires sur la marche de l'humanité. Voilà pourquoi on trouvera, dans ce livre, l'exposé de théories qui ne sont pas celles des philosophes du Progrès. On n'a pas toujours affirmé le Progrès ; on a soutenu que le monde va dégénérant ; c'est la théorie de la Décadence ; on a pensé aussi que le monde passe continuellement par des alternatives de bien et de mal, qu'il y a des recommencements ; c'est la théorie des cycles.

L'exposé de ces conceptions servira, croyons-nous, de *complément* à l'exposé de la doctrine du Progrès.

Notre étude s'arrêtera à la fin du XVIII^e siècle ; c'est jusqu'à cette date que s'organise la doctrine du Progrès. Au XIX^e siècle, elle se présente sous une face toute nouvelle, et donne lieu à des philosophies qu'il nous sera donné d'exposer bientôt dans un travail postérieur, qui sera la suite naturelle de celui-ci.

Pour l'étude présente, nous réglerons notre exposition sur l'ordre des temps ; et les divisions que nous introduisons dans notre livre sont les divisions mêmes de l'histoire.

# LIVRE PREMIER

## *L'ANTIQUITÉ*

# LIVRE PREMIER

On dit généralement que l'idée du Progrès est une idée moderne, que l'antiquité l'a ignorée. C'était l'opinion de Pierre Leroux qui voyait en elle la suprême vérité de la philosophie [1]. Selon lui, les anciens n'avaient eu aucun sentiment, même vague, de la vie collective de l'humanité orientée vers un but quelconque ; n'ayant connu que la vie sociale, la vie de la cité, ils n'auraient pas aperçu le lien des générations entre elles à travers le temps, ni la destination providentielle qu'elles avaient, et qui se révélerait plus tard. C'était aussi l'idée d'Auguste Comte. La véritable science sociale ne pouvait être, selon lui, que d'institution moderne ; et, faute d'observations politiques assez complètes et assez étendues, toute idée du progrès social était nécessairement interdite aux penseurs de l'antiquité. Aussi était-on porté à considérer l'état social contemporain comme radicalement inférieur à celui des temps antérieurs [2].

Malgré l'autorité de ces deux philosophes qui ont été, au XIXe siècle, les ardents défenseurs de la doctrine du

1. Pierre Leroux, *de l'Humanité*, t. I, p. 138, 142, 150, 153. Cf. *Réfutation de l'Éclectisme*, p. 39 : « L'idée du Progrès et de perfectibilité, sortie de toute l'ère moderne. »

2. Comte, *Cours de philosophie positive*, 47e leçon : t. IV, p. 183, 192. Cf. Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg* ; L. Cerise, Préface au *Traité de politique et de science sociale* de Buchez, p. VIII. (Paris, 1866, 2 vol.).

Progrès, nous pensons qu'il faut apporter d'importantes corrections à leur jugement ; et sans rechercher quelles furent, à ce sujet, les anciennes légendes de la Chine, de l'Inde ou de la Perse, c'est dans l'antiquité juive, en Grèce, à Rome et dans le christianisme que nous étudierons l'idée de Progrès.

---

# CHAPITRE PREMIER

## LA TRADITION BIBLIQUE ET L'IDÉALISME JUIF

La Bible est le livre que nous devons consulter pour y trouver la trace des anciennes croyances du peuple de Dieu; livre curieux et déconcertant, recueil de légendes, de mythes, de récits historiques, de lois sociales, de prescriptions religieuses et de visions prophétiques. Écrit à des époques très diverses, par des auteurs de caractère et d'allure différents, il peut présenter au lecteur la manifestation de doctrines et de théories parfois discordantes. Il en est ainsi pour le sujet qui nous occupe.

### I

La plupart de ceux qui ont lu la Bible se rappellent toujours les récits contenus dans les premières pages de la *Genèse*, qui ont trait à la création du monde : et, ce qui a toujours eu le don de frapper les imaginations, même les moins faites pour chercher le sens mystérieux des légendes antiques, c'est le mythe du Paradis terrestre, le récit de l'ère de bonheur qui fut le lot de l'humanité naissante, et la perte de cette félicité que l'homme ne doit plus retrouver. En effet, dit le narrateur biblique, Dieu plaça l'homme dans un jardin de délices où poussaient les arbres beaux à voir et convenables pour la nourri-

ture[1]; mais l'homme ne devait pas toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, s'il voulait conserver la vie et le bonheur. Cédant aux conseils de celle que Dieu lui avait donnée pour compagne, séduite elle-même par l'esprit du mal, incarné dans le serpent, l'homme désobéit à Dieu, enfreint sa défense. De là, sa punition, sa déchéance. Depuis ce jour, il n'y aura pour lui que malheur et lutte. La terre est maudite à cause de lui ; c'est avec effort qu'il en tirera sa nourriture, tant qu'il vivra ; elle produira des buissons, et de l'ivraie ; c'est à la sueur de son visage qu'il mangera son pain, et la femme n'enfantera plus que dans la douleur[2].

La faute d'Adam a été le commencement des malheurs de l'humanité ; depuis ce moment, nous n'avons fait que dégénérer ; condamnés au travail, les hommes ne pourront pas, malgré leurs efforts, retrouver l'ancienne félicité du jardin d'Eden.

Tel est le mythe important qui se trouve aux premières pages des récits bibliques. Celui qui le lit et qui réfléchit aux conceptions profondes que peut recouvrir ce récit légendaire ne peut y trouver qu'une théorie de la Décadence, l'affirmation d'un âge d'or à jamais disparu. L'humanité était heureuse autrefois ; elle a été déchue de son ancien état. Il semble donc que le livre qui a été le pivot des croyances religieuses et philosophiques de l'humanité proclame, dès le début, la condamnation de tout progrès, et rejette toute idée de bonheur humain.

Nous ne devons pas nous arrêter à cette conception suggérée par l'interprétation d'une légende. Pour cela, faisons-nous une idée de ce qu'est la Bible, et, en particu-

1. On peut rapprocher l'hébreu Eden du grec ἡδονή, plaisir, délices, et, de là, lieu de délices.

2. *Genèse*, II, III, versets 15-19.

lier, de la façon dont se présentent aujourd'hui les récits qu'elle contient.

On sait que c'est vers 850 avant Jésus-Christ que se sont formés les premiers éléments de ce qu'on appelle l'histoire sainte[1] : aux récits épars on tenta de substituer un livre unique, livre d'histoire qui devait, naturellement, rappeler les premiers commencements de l'humanité. Ce livre devait être un mélange de théories cosmogoniques et d'histoires nationales, le narrateur qui racontait l'histoire de son peuple, ayant le dessein d'en montrer les origines. Mais cette histoire fut rédigée de deux côtés à la fois, par deux rédacteurs qui ignoraient le travail l'un de l'autre, et dont les narrations furent plus tard raccordées tant bien que mal par un troisième historien. L'érudition moderne a découvert les fragments provenant de l'une et l'autre histoire primitive ; un des rédacteurs désigne Dieu du nom d'Elohim, l'autre se sert du terme Iaveh. De là, deux fragments de source différente, deux narrateurs qui ont concouru à la constitution de la Thora : l'élohiste et le jéhoviste.

Ces deux rédactions diffèrent par le ton et par l'orientation des idées.

C'est au rédacteur jéhoviste qu'est dû le fragment auquel nous faisions allusion plus haut, et qui est un exposé de la théorie de la Décadence humaine. Ce rédacteur est plutôt pessimiste ; il trouve l'humanité mauvaise et désapprouve tout ce qu'elle tente en vue de la civilisation ; c'est de lui que sont les récits de la chute, la légende de Caïn et d'Abel, la légende du déluge et de la perversion de l'humanité. Il emprunte aux mythologies le type du serpent pour personnifier la puissance hostile, le mauvais principe, le mal moral. Pour lui, la nature renferme une

1. Voir Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, chap. x.

corruption intime[1]. Cette malédiction ne se trouve pas seulement à propos de la légende du Paradis, mais encore à propos de Noé, qui devait soulager son père de son œuvre et du travail de ses mains sur la terre qu'a maudite l'Éternel[2]. Au dire du même narrateur, Dieu s'aperçoit qu'il y a du mal ; aussi abrégera-t-il la durée de la vie. Il y a eu corruption et dégénérescence morale. La corruption morale amène ou peut amener une diminution physique[3]. Dieu voyant le mal sur la terre va même jusqu'à regretter son œuvre, et il la détruira[4]. Et enfin, même, quand Dieu, par le déluge, a puni les crimes de l'humanité, et qu'il promet à Noé d'être indulgent pour la terre et de ne plus la punir à cause de l'homme, le rédacteur jéhoviste parle encore de la méchanceté foncière de l'homme qui désormais sera seul puni pour les fautes qu'il commettra[5].

Ce ton pessimiste ne se retrouve pas, au même degré, dans les autres récits bibliques ; mais cela ne suffit pas pour qu'on ne tienne pas compte de la légende du Paradis, et qu'on dise que cette affirmation de la décadence est nulle et non avenue. Il y a, selon nous, une raison plus convaincante pour affirmer que ce mythe n'a pas eu, dans la conscience israélite, la place qu'il a occupée plus tard dans une autre théologie, et que, pour le sociologue, il ne

1. *Genèse*, III, 17 : « Maudite est la terre à cause de toi. »

2. *Genèse*, V, 29.

3. *Genèse*, VI, 3 : « Yaveh dit : mon esprit n'animera plus les hommes pendant une longue durée, car lui aussi devient chair. Leurs jours seront réduits à cent vingt ans. »

4. *Genèse*, VI, 5-7 : « Yaveh vit que les méfaits de l'homme se multipliaient sur la terre, et que le produit des pensées de son cœur était uniquement constamment mauvais. Et Yaveh regretta d'avoir créé l'homme sur la terre, et il s'affligea en lui-même. Yaveh dit : J'effacerai l'homme que j'ai créé de dessus la face de la terre ; depuis l'homme jusqu'à la brute, jusqu'à l'insecte, jusqu'à l'oiseau du ciel, car je regrette de les avoir faits. »

5. *Genèse*, VIII, 21 : « Car les corruptions du cœur de l'homme sont mauvaises dès son enfance. » Cf. L. Wogue, *Le Pentateuque*, traduct. nouvelle, cinq volumes. T. I, p. 57, note 10.

doit pas avoir l'importance qu'on serait tenté de lui accorder après un examen superficiel.

Pour un peuple, il est certainement important de savoir ce que l'on peut affirmer touchant le cours des choses ; on est porté à revenir souvent à la conception que l'on s'est faite. Les écrits, les manifestes de ceux qui ont une influence sur la conscience publique doivent forcément s'en ressentir ; et si ce mythe de la décadence humaine avait occupé une place importante dans les préoccupations de ceux qui parlèrent à Israël, ou écrivirent son histoire, pourquoi n'en trouverions-nous pas des traces fréquentes, pourquoi n'y aurait-il pas d'allusion à ce bonheur de jadis, irrémédiablement perdu? Deux fois seulement Ezéchiel fait une légère allusion à l'Eden, au jardin de Dieu[1] ; de même Joel[2]. L'expression d' « arbre de vie », employée au livre des Proverbes[3], ne prouve pas non plus que la légende paradisiaque inquiétait les esprits. Les paroles de Job qui reconnaît avoir « caché son péché comme Adam[4] » ne constituent pas non plus une allusion directe à la doctrine qui nous occupe, mais seulement à un épisode secondaire du mythe de la *Genèse*. L'idée de la décadence du monde ne se trouvera que dans les Pères de l'Église. Lactance parlera de la vieillesse, du déclin et de la dissolution prochaine du monde ; et encore n'en parle-t-il que pour affirmer un renouvellement des choses, suivant les espérances messianiques, et mettre d'accord les sybilles des païens et les prophéties juives[5].

1. *Ezéchiel*, XXVIII, 13 ; XXXI, 8-9.
2. *Joel*, II, 3. Cf. *Esaïe*, LI, 3, passage important à un autre point de vue, et qui exprime une idée toute contraire à celle de la décadence de l'humanité.
3. *Proverbes*, XI, 30 : « Le fruit du juste est un arbre de vie, et celui qui gagne les âmes est sage. »
4. *Job*, XXXI, 33 : « Si j'ai caché mon péché comme Adam, et si j'ai couvert mon iniquité en me flattant. » Cf. *Proverbes*, XXVIII, 13.
5. Lactance, *Instit. Div.*, lib. VII, c. xxv : « Secularium prophetarum

Mais les Pères de l'Église subissent une autre inspiration que l'Ancien Testament qui, nous venons de le voir, ne parle pas de la légende de la chute, et se trouve étranger à la doctrine de la Décadence.

Si ce mythe avait eu une répercussion dans l'esprit juif, les prophètes en auraient certainement parlé, comme ils parlent d'autres légendes, et d'autres traditions, qui sont loin d'avoir la même importance. Osée parle de la légende de Jacob luttant avec Dieu et avec l'ange[1], des légendes des rois d'Adma et de Tséboim[2]. Michée connaît la légende de Balak et de Balaam[3] ; Amos connaît celle de Sodome et de Gomorrhe ; il fait allusion à la tour de Babel, au déluge[4] ; enfin Esaïe, Jérémie, Ezéchiel parlent aussi des crimes de Sodome et de la punition de Dieu[5]. Tous ces prophètes qui ont si souvent dénoncé la perversité de leurs contemporains n'auraient pas manqué de rappeler l'état de bonheur passé et les temps du Paradis.

Plus tard seulement, au IIe siècle avant l'ère chrétienne, nous trouvons un écho du récit de la *Genèse* dans la *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach ; l'auteur anonyme de la *Sapience de Salomon* parle du péché : mais cet auteur est un Alexandrin, et l'apparition de l'idée d'immortalité dans la pensée juive change forcément la tournure du récit biblique : le *Livre d'Hénoch*, qui date du Ier siècle avant Jésus-Christ, n'attribue comme conséquence au péché de nos premiers parents que leur propre châtiment et non la décadence de l'humanité entière. Seul, l'auteur du IVe livre d'Esdras est obsédé par le problème du péché ori-

congruentes cum cælestibus voces finem rerum et occasum post breve tempus annuntiant, describentes quasi fatigati et delabentis mundi ultimam senectutem. » Cf. Pierre Leroux, *de l'Humanité*, t. II, p. 726.

1. *Osée*, XII, 54 et suiv.
2. *Ibid.*, XI, 8. Cf. *Genèse*, XIV, 8.
3. *Michée*, VI, 5.
4. *Amos*, IV, 11 ; IX, 2 ; VIII, 8, IX, 5-6.
5. *Esaïe*, XIII, 19 : *Jérémie*, XX, 16, L. 40, *Ezéchiel*, XVI, 49-50.

ginel ; mais il écrit à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, au moment où la nouvelle doctrine était très répandue dans les milieux chrétiens. Mais, dans les écoles et synagogues de Palestine, ou de Babylonie, qui, à partir du IIe siècle, représentaient le judaïsme officiel, cette idée ne se montre guère, et le récit biblique n'est plus qu'un prétexte à fantaisies agadiques sans conséquence [1].

En un mot, la théorie de la Décadence, œuvre du rédacteur jéhoviste, ne peut pas être considérée comme une doctrine juive : et la légende du Paradis perdu fut vite oubliée chez les Hébreux.

Examinons maintenant ce qui a été inséré de la narration élohiste dans les premiers chapitres de la Bible. Ici le ton change. En ouvrant la première page de la *Genèse*, nous trouvons le récit de la création du monde : le narrateur indique les étapes franchies par cette création, les âges du monde depuis le chaos informe jusqu'à l'apparition de l'homme que Dieu crée à son image et à sa ressemblance. Ce récit est, comme on l'a souvent remarqué, un récit évolutionniste ; et la *Genèse* aurait résumé les spéculations de « Darwins inconnus » [2]. D'abord, la lumière se sépare des ténèbres ; c'est le premier jour, la première époque ; la voûte céleste se dessine, voilà la deuxième époque. La terre et la mer se séparent, la verdure, les herbes, les arbres fruitiers apparaissent ; c'est la troisième époque. Le soleil, la lune, les étoiles apparaissent dans la voûte du ciel, c'est la quatrième époque. Les

1. Pour les détails sur cette période de l'histoire juive voir Israël Lévi, *le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1907, étude que nous avons utilisée.

2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 79 : « Le chapitre *Béréchith* a été de la science à son jour ; ..... la succession des créations et des âges du monde, cette idée que le monde a un *devenir*, une histoire, où chaque état sort de l'état antérieur par un développement organique, était un immense progrès sur une plate théorie de l'univers, conçu comme un agrégat matériel et sans vie. » Cf. Brunetière, *Formation de l'idée de Progrès*, dans les Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française, 5e série, p. 184.

eaux se remplissent d'êtres vivants ; dans les airs volent les oiseaux ; cinquième époque, Enfin apparaissent les animaux de la terre, les bestiaux, les reptiles, et l'homme, œuvre de la sixième époque[1]. Ce récit, tout informe et tout naïf qu'il soit, implique l'idée de devenir et, partant, l'idée du progrès. Tandis que la narration jéhoviste suppose que la création s'est faite en un jour[2], le récit élohiste reconnaît une gradation dans l'apparition des créatures, un développement successif de l'univers. De plus, le récit élohiste est franchement optimiste ; au lieu de parler de malédiction jetée par Dieu sur la création, il reconnaît que le créateur trouve bonne son œuvre : à deux reprises Dieu bénit et les animaux et l'homme[3] ; il leur ordonne de se propager, de se multiplier ; il désire l'amélioration de la vie, et non sa diminution, son anéantissement.

Ces deux idées du rédacteur élohiste : l'idée de la propagation de l'espèce, l'idée que l'œuvre de Dieu est bonne, se retrouvent continuellement dans les livres bibliques. Pour la première, le principe fondamental de la religion hébraïque était que la Divinité est essentiellement force de vie et de génération[4] ; de là, viendra la polygamie, la condamnation du célibat, la glorification de tout ce qui est prolongement de la vie. La récompense que Dieu promet à son peuple, c'est de le faire se multiplier comme les étoiles du ciel et les sables de la mer[5] : et Dieu ne le

1. *Genèse*, I.

2. *Genèse*, II, 4.

3. *Genèse*, I, 22, 28, 31. Cf. *Ibid.*, II, 3 : « Dieu bénit le septième jour..... parce qu'en ce jour il se reposa de l'œuvre qu'il avait produite, puis organisée. » Ces mots indiquent encore la continuité, la progression.

4. Voir L.-G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, p. 44 et suiv. : sur la religion antique d'Israël.

5. *Genèse*, XVII, 5, XXIV, 60 ; *Deutéronome*, XXVIII, 4 et suiv. Cf. *Psaumes*, CXVII, 3 : « Les enfants sont un héritage de l'Éternel ; le fruit du mariage est une récompense » et CXVIII, 6 : « Tu verras des enfants à tes enfants » ; *Lévitique*, XXVI, 9 : « Je me tournerai vers vous, et je vous ferai croître et multiplier, et j'établirai mon alliance avec vous », etc., etc...

bénira pas seulement dans sa propre descendance, il multipliera aussi pour lui les fruits de la terre, le fruit du bétail, la portée de ses vaches, et les brebis de son troupeau[1]. Par contre, celui qui est maudit est privé de postérité[2]; la stérilité est un malheur[3].

La seconde idée du document éloliste, l'idée de bonté, se trouve aussi dans d'autres écrits bibliques[4]; et elle se traduit par l'institution du sabbat, qui est la sanctification même de la création. Dieu se repose, s'arrête, parce qu'il juge bon ce qu'il a fait[5]. Ce principe est, on le sait, fondamental dans la théologie juive : il est répété dans les deux rédactions du Décalogue.

Ce sont donc les idées du document éloliste qui ont émergé dans la tradition juive ; et ces idées sont des idées de progrès cosmologique et surtout de progrès moral.

Nous en trouverons le prolongement admirable et le développement dans les écrits prophétiques.

## II

Pour le philosophe et pour le sociologue, la littérature prophétique est peut-être l'élément le plus important dans l'histoire du judaïsme. Ces prophètes qui ont parlé à Israël durant les deux derniers siècles de la royauté juive et la captivité de Babylone, c'est-à-dire de 800 à 536 avant Jésus-Christ ont donné à la nation, non seulement l'idée d'un Dieu unique, déjà comprise parmi les préceptes

1. *Deutéronome,* XXVIII, 4.
2. *Deutéronome,* VII, 12 et suiv.
3. *Genèse,* XXX, 1 ; XVI, 2, I. Samuel, ch. I et II (épisode de Hanna).
4. En particulier *Psaumes,* CIV, 24 : « O Éternel, que tes œuvres sont en grand nombre ! Tu les as toutes faites avec sagesse. »
5. *Exode,* XXVIII, 8, 11 ; *Néhémie,* IX, 14 ; *Esaïe,* LVIII, 13, etc., etc..

de la loi, mais surtout l'idée d'un avenir meilleur. Cette idée ne se trouvait pas complètement dans la révélation mosaïque : « la cité de Moïse » n'est pas encore ce qu'annoncèrent les prophètes. Moïse s'étant plutôt préoccupé de constituer un simple code de législation [1]. Loin d'être les interprètes de la loi mosaïque, les prophètes se révoltent souvent contre les prescriptions de cette loi qu'ils jugent étroite, et parfois contraire à l'idéal qu'ils professent.

La loi, c'est ce qui est ancien, c'est ce qui est mort, la lettre qui enserre l'esprit. L'esprit prophétique est, au contraire, l'esprit de changement, de progrès, d'amélioration, qui essaie d'interpréter la religion dans son sens le plus pur et le plus large.

En un mot, avec les prophètes, le judaïsme est en possession d'une philosophie de l'histoire [2].

Il faut se rappeler dans quelles circonstances ces *voyants* furent amenés à parler au peuple au milieu duquel ils vivaient, quel était l'état politique et religieux de la nation juive. La révélation de Moïse avait été vite oubliée après sa mort ; les autorités qui avaient été instituées étaient tombées en décadence ; les guerres fréquentes avaient amené une époque de barbarie relative : et bien que la royauté eût établi une certaine unité, l'idée religieuse avait perdu de son importance. Au milieu d'une nation infidèle à son Dieu, Salomon lui-même fut plutôt un monarque remarqué par son faste qu'un chef capable de parler aux consciences. Les pratiques étroites étaient tout ce qui restait de la religion : il n'y avait pas de justice : c'était le règne de la richesse. Sous ce régime de dissolution et de plaisir, des hommes élevèrent la voix pour montrer aux timides et aux indifférents, qu'il était nécessaire de

1. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, p. 232.

2. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël* : Joseph Salvador, p. 331. — Cf. Renan, *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1860 (De l'avenir religieux des sociétés modernes).

songer à un idéal, que les réalités actuelles ne devaient pas satisfaire ceux qui voulaient être fidèles à l'esprit de la Loi, et aux promesses de Dieu. L'inspiration des prophètes vient de l'idée qu'ils se font de Dieu, d'un idéal de justice, de vérité ; ils annoncent le triomphe de la morale et veulent amener la conversion des cœurs et des volontés en vue du règne de Dieu. Ils sont les annonciateurs du progrès social, progrès qui se fera par la rénovation de la conscience humaine, et ne consiste pas dans le simple changement des lois ou des ordonnances.

Les prophètes furent, avant tout, des réformateurs sociaux, des hommes préoccupés de l'amélioration morale, et annonçant aussi un avenir meilleur au point de vue matériel, celui-ci devant être la conséquence de celle-là. Les travaux récents de l'exégèse ont montré que les prédictions concrètes et particulières contenues dans les livres prohétiques n'ont aucune valeur, puisque ces livres ont été, le plus souvent, écrits après les événements qu'ils annonceraient. Ce qui nous importe, c'est donc leur pensée d'un âge d'or, leur affirmation du progrès, qu'ils furent les premiers à concevoir dans le monde. Si l'idée d'un âge d'or, d'un temps de prospérité, s'était déjà montré dans les mystères helléniques, elle était reléguée au premier temps de l'humanité, tandis que les prophètes Hébreux font de ces conceptions une application concrète et vivante, en les envisageant comme devant se réaliser dans l'histoire même. Il était encore permis à l'esprit prophétique de se donner libre carrière, quand il s'agissait de l'avenir. Le mythe du premier péché et de la chute raconté aux premiers chapitres de la genèse était, nous l'avons vu, complètement oublié, de telle sorte que le prophétisme ne trouvait pas dans ces narrations enfantines un obstacle à ses rèves de bonheur matériel et de justice. Ajoutons qu'il n'a pas seulement cru au progrès : « à force de croire à la justice, les prophètes l'ont mis en

marche dans l'histoire [1] ». Ils ont pleinement réalisé la croyance juive relative à la filiation de tous les peuples, à une destinée finale, commune à tous et pleine de promesses.

Cet âge d'or qui « est devant nous » et qu'annoncent les prophètes, c'est l'état de paix que personnifiera plus tard le nom de Messie, bien que ce terme ne se rencontre pas dans leurs écrits [2]. L'idée messianique constitue avec le monothéisme, l'héritage véritable de la nation juive ; et l'affirmation d'un Messie, c'est la croyance au Progrès [3].

Nous allons suivre les développements que présente cette idée dans les livres prophétiques.

Si l'on remonte aux légendes qui ont trait à la vie toute mythique des patriarches d'Israël, et en particulier, à celle d'Abraham, « le Père des croyants », c'est à lui qu'aurait été faite pour la première fois, l'annonce d'un avenir de bonheur pour la race issue de son sang, qui sera multipliée comme les étoiles du ciel et comme le sable du rivage de la mer, — et aussi pour toutes les nations de la terre qui s'estimeraient heureuses par sa postérité, pour toute l'humanité qui prendra conscience de son bonheur et s'en félicitera [4]. L'avenir d'Israël sera surtout dans les idées qu'il représentera.

1. Darmesteter, *op. cit.* Préface, xv.

2. Voir Reuss, *La Bible*, traduct. nouvelle, vol. II, les Prophètes, Introduction, p. 49. — Nous ne croyons pas, comme Pierre Leroux (*de l'Humanité*, t. II, p. 691, 705, 721), que l'idée des retours périodiques qui se retrouve dans les sept jours de la semaine, dans le Sabbat, a donné comme résultat l'attente du Messie, et l'idée du renouvellement du monde. Ce sont, au contraire, deux idées opposées ; et l'idée du Sabbat est surtout « le symbole de la liberté avec laquelle Dieu a *cessé* la création » (Félix Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1846, t. II, p. 350).

3. Ce que nous allons dire du prophétisme montrera suffisamment qu'il ne faut pas parler uniquement, comme on l'a fait (Henry Bérenger, *l'Aristocratie intellectuelle*, 1895, p. 212), de « l'esprit égalitaire et anarchique des Hébreux », des « passions égalitaires et niveleuses de l'hébraïsme » (*Ibid.*, p. 204).

4. *Genèse*, XXII, 17 ; cf. XII, 3 ; voir l'exégèse savante de Wogue, *le Pentateuque*, I, 155, note 5.

Sans sortir de la légende, un siècle tout au plus avant les prophètes dont nous possédons les écrits, nous trouvons un personnage important qui est considéré par les juifs comme un protecteur universel, et qui, selon les textes, reviendra comme le précurseur de l'époque de paix universelle [1]. C'est Élie dont le souvenir inspirera les prophètes réformateurs, dont « la voix douce et tendre [2] », se mêlera aux prophéties sur l'avenir. Mais Élie personnifiera plutôt l'idée monothéiste dans sa lutte contre l'idolâtrie.

Un des plus anciens prophètes, Joel, dont les pages éloquentes furent probablement écrites vers le IXe siècle avant Jésus-Christ [3], parla vraiment d'un avenir de bonheur pour la nation.

Cette prophétie a été écrite à l'occasion d'une invasion de sauterelles, et d'une extrême sécheresse qui désola le pays : le prophète saisit l'occasion pour établir un contraste entre le désastre actuel et le bien-être matériel qui est promis à son peuple. La terre se couvrira de fleurs et de fruits, les cuves déborderont de moût et d'huile ; il n'y aura plus de détresse [4], car le vin doux ruissellera des montagnes, le lait coulera sur les coteaux ; tous les ravins de Juda seront remplis d'eau : et de la maison de l'Éternel, il jaillira une source pour arroser la vallée des ronces [5].

A cet avantage matériel se joindra un avantage moral. L'esprit de tous les fidèles sera en communication avec l'esprit de Dieu, qui se répandra sur tout le monde, même sur les esclaves, hommes et femmes. En ces jours de restauration, vous serez, dit l'Éternel à son peuple,

1. *Malachie*, IV, 5 ; cf. *Mathieu*, XVII, 10.
2. *I Rois*, XIX.
3. C'est l'opinion de Reuss, *op. cit.* (Introduction particulière à Joel).
4. *Joel*, II, 19, 24.
5. *Joel*, III, 18.

une nation de prophètes[1] : ce sera Israël qui sera chargé d'améliorer le monde, après s'être transformé lui-même. Enfin, Dieu convoquera tous les peuples pour leur demander raison des avanies qu'ils ont fait subir à son peuple.

L'intention du prophète est encore particulariste ; c'est le bonheur du peuple de Dieu qu'il annonce, sauf quand il prévoit une nation de prophètes, pour instruire le monde ; mais il s'éloigne déjà de la conception terre à terre de la loi juive ; ce n'est pas une nation de prêtres qu'il prédit[2], et déjà le prophétisme se sent à l'étroit dans les prescriptions du rituel ; il songe pour le peuple de Dieu à un avenir plus grand que celui qui consisterait à offrir des sacrifices dans les formes prescrites. Le cadre, on le sent, va éclater.

L'idée d'un avenir social de bonheur se précise dans les prophéties d'Amos, vers 790, avant Jésus-Christ, au moment où la puissance politique d'Israël était à son apogée. Cet homme à la mâle éloquence, sorti probablement des rangs du peuple[3], est mécontent de l'état social dont il était témoin, du goût du luxe et de l'opulence, que manifestaient ses contemporains ; Amos prophétise, et ses visions sont de violents réquisitoires contre la dépravation des esprits et des caractères. On vend la justice : au puissant tout est permis, et il peut, par une rançon, s'acquitter des plus grands crimes[4] ; on perd le pauvre par des paroles de mensonge : la langue dans la bouche du riche n'est que fraude[5], et l'on vend le pauvre pour une paire de sandales[6].

1. *Joel*, III, 1 et suiv.
2. *Exode*, XIX, 6 ; cf. *Ezéchiel*, XXXVII, 14 (après la légende des ossements) et XXXVI, 26, 27.
3. VII, 14 : « je ne suis qu'un berger, je me nourris de sycomores. »
4. V, 7 ; II, 6. — Cf. *Esaïe*, XXXII, 6-8.
5. Cf. *Michée*, VI, 11, VIII, 6.
6. VIII, 6.

Amos a la haine des riches ; il déteste le bien-être et le luxe, résultat de vols et d'injustices[1] ; il injurie les accapareurs et tous les riches qui méconnaissent une grande vérité : celle de l'égalité des hommes que Dieu a proclamée[2].

Cet abaissement moral était cependant contemporain d'une grande piété, et d'un accomplissement ponctuel de tous les rites religieux. Mais que font, à l'Éternel, tous vos sacrifices, vos holocaustes, vos dîmes[3] ? L'Éternel déteste vos fêtes solennelles, le bruit de vos cantiques, et la mélodie de vos harpes[4]. Il faut une révolution morale et sociale ; et Amos prononce la parole qui sera comme le thème des révolutions futures, la croyance qui remplace tous les dogmes religieux, ainsi que les formules des pratiques : « Que le bon droit jaillisse comme de l'eau, et la justice comme un ruisseau qui ne tarit pas[5] ».

Malgré la prudence nécessaire à cette époque difficile[6], en dépit des menaces dont l'accablent ceux qui ne supportent pas les réprimandes[7] et qui voudraient chasser ces prophètes[8] tous vendus, dit-on, et n'annonçant que ce qui plaît à chacun[9], Amos n'en continuera pas moins à plaider la cause du droit ; et, malgré sa colère, il pense bien qu'un jour, après que Dieu aura fait un triage, viendra un âge de paix et de bonheur : si l'on aime le bien, si l'on hait le mal, si l'on établit la justice, l'Éternel aura peut-être pitié du reste de Joseph[10].

1. VI, 4.
2. VI, 5-6.
3. IV, 4-5.
4. V, 21, 23.
5. V, 24.
6. V, 13.
7. V, 10.
8. VII, 12.
9. *Michée*, III, 5.
10. V, 15.

Oui, il viendra un jour où l'on aura soif d'entendre les paroles de l'Éternel[1]. Mais le prophète se borne à prédire le bonheur qui viendra pour son peuple ; celui-ci ne sera plus arraché de sa terre[2] ; les brèches de la maison de David seront réparées[3] ; et, enfin, jouissance matérielle qui sera la caractéristique du progrès, et récompense de l'attachement à la justice, la terre sera fertile, la moisson commencera aussitôt que la charrue aura tracé les sillons. « Le moissonneur suivra de près le laboureur ; et celui qui presse les raisins touchera à celui qui jette la semence[4]. »

Ces idées se rapportant uniquement à la vie terrestre ordinaire s'élèveront peu à peu dans le domaine de la spéculation morale ; et, au lieu de se borner au salut d'un peuple, elles atteindront l'humanité tout entière.

Avec les circonstances historiques, l'idée de progrès se précise tout en se développant.

C'est Esaïe[5], un des plus grands *voyants* d'Israël, qui donne aux idées prophétiques leur véritable ampleur. Esaïe ne pouvait manquer de déplorer l'état moral de ses concitoyens, qu'il conjure de revenir aux idées de droit et de justice, car Dieu ne leur demande pas des fêtes solennelles ou des sacrifices, mais plutôt la défense de la veuve et la protection de l'orphelin[6]. Au lieu de se laisser décourager par le spectacle alarmant des événements contemporains, le prophète pense à un avenir meilleur qu'il espère avec une ténacité incroyable. Il pense bien qu'après avoir payé la rançon de ses crimes, la nation revivra « comme le térébinthe et le chêne dont

1. VIII, 11.
2. IX, 15.
3. IX, 11.
4. IX, 13.
5. Distinguer l'Esaïe véritable du prophète anonyme dont les visions commencent au chapitre XL.
6. I, 17.

il reste un tronc en terre quand on les coupe ; le tronc deviendra une race sainte[1] ».

Naturellement, l'idéal auquel songe d'abord le prophète c'est celui qui semble être le simple prolongement de la réalité qu'il a sous les yeux. Ce sera un roi, qui viendra un jour et qui fera régner la justice au milieu de son peuple ; les chefs administreront selon le bon droit[2]. Par son exemple, ce roi commandera la paix aux nations[3], et la justice sera la ceinture de ses reins[4]. Sous son règne, Dieu sera favorable à son peuple, car « il donnera la pluie pour la semence..... et du grain produit du sol qui soit gras et abondant : le bétail paîtra sur un spacieux pâturage[5] ».

La chute de Samarie, survenue en 721, le règne d'Ezéchias, la réalisation partielle des désirs du prophète donnèrent à son inspiration une plus grande portée. Esaïe sort des limites d'un idéal national, abandonne l'idée d'un progrès qui serait purement juif ; il pense au monde entier, dont le Dieu d'Israël deviendra le centre, l'éducateur moral. La religion particulariste de Yaveh protecteur de *son* peuple va devenir la religion universelle : en elle se réconcilieront tous les peuples ; tous, rejetant leurs idoles[6], se crieront mutuellement : « Venez et montons à la montagne de l'Éternel, à la maison du Dieu de Jacob : il nous instruira de ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers ; car c'est de Sion, que viendra l'enseignement, et de Jérusalem la parole de l'Éternel[7] ». A l'idée d'un roi faisant régner la justice au milieu de son peuple, se substi-

1. VI, 13.
2. XXXII, 1. — Cf. *Psaumes*, LXXII et CI, 8.
3. Cf. *Zacharie*, IX, fin.
4. XI, 4.
5. XXX, 23, sqq.
6. *Esaïe*, XXXI, 7, sqq.
7. II, 3 ; même texte dans *Michée*, IV, 2 ; cf. *Michée*, VIII, 12 et *Sophonie*, III, 10.

tue l'idée du Dieu universel, cause du bonheur universel et de la paix[1] : parfois encore les deux conceptions se confondent[2], mais le prophète conçoit pleinement les progrès qui seront les conséquences de la religion unique, adoptée par tous les peuples.

On ne verra pas uniquement se réaliser les avantages matériels dont les autres prophètes ont parlé, et que prévoit encore Esaïe[3] ; mais il y aura la paix entre les hommes ; ce sera la fraternité universelle : des épées on fera des socs de charrues, et des lances des serpettes[4] ; ce sera le temps où chacun se reposera sous sa vigne et son figuier, où même la mort sera bannie, et où il n'y aura plus de larmes sur aucun visage[5]. Une nation ne prendra plus les armes contre une autre nation, mais même l'homme n'aura plus d'ennemis dans la nature ; et les animaux ne se détruiront plus entre eux. « Le loup habitera avec la brebis, la panthère se couchera près du chevreau ; le jeune bœuf, le jeune lion, le gras mouton seront ensemble, et un petit enfant les conduira. La génisse paîtra avec l'ours, leurs petits gîteront ensemble, et le lion mangera de la paille comme le bœuf. Le nourrisson jouera près du trou de la vipère ; et dans la caverne du basilic l'enfant à peine sevré étendra sa main[6]. »

Ce bonheur universel sera produit par Israël ; c'est vers lui, que convergeront tous les peuples : en se sauvant, il sauvera le monde.

Les rêves prophétiques deviennent chez Esaïe un idéa-

1. *Esaïe*, passim.
2. P. ex. XI, 1 ss.
3. Ch. XXXV.
4. II, 4 ; cf. *Michée*, IV, 4.
5. *Esaïe*, XXV, 8 ; selon Reuss, ce passage serait d'un anonyme après l'exil (*les Prophètes*, t. II, p. 167).
6. *Ibid.*, XI, 6-9. Ce tableau du bonheur de l'humanité a été reproduit par toute l'antiquité (Voir Théocrite, *Idylles*, XXVI ; Virgile, *Eglogues*, IV et V ; Horace, *Épodes*, XVI. Les *Oracles sybillins*, III, 478, donnent la traduction littérale du passage d'Esaïe.

lisme s'appliquant à la réalité sociale ; le *voyant* est bien un philosophe du Progrès, dont l'idée prend vraiment corps, et se retrouvera sous la même forme dans les écrits postérieurs[1].

Après cette brillante période du prophétisme, l'histoire d'Israël n'est qu'une série de désordres et de troubles. Les erreurs politiques des rois ne font que hâter l'heure d'un dénouement fatal. Il n'est pas question de rêves d'avenir ; malgré le grand événement de la découverte de la loi par le Grand Prêtre Hilkia[2], les esprits ne pouvaient songer qu'au présent qui se fit très sombre. C'est dans Jérémie que nous trouvons l'histoire de ces temps critiques. En historien, et en homme doué de sens politique, Jérémie sentit la pente sur laquelle glissait la nation ; il voit la ruine de son peuple et du temple ; il sent que de semblables malheurs ne seront pas évités. En effet, Jérusalem fut prise et détruite et Nabuchodnozor amenait toute sa population en captivité vers la Babylonie.

Aussi Jérémie n'est-il pas à proprement parler, un prophète du Progrès ; en présence des malheurs de sa patrie, il ne pouvait pas songer uniquement à la mission universaliste du Judaïsme ; comme il ne se laisse pas aller toujours au désespoir, il ne peut annoncer que le rétablissement d'une cité juive, d'une patrie avec une dynastie nationale[3]. Ces discours étaient encore une consolation

1. Nous avons souvent cité *Michée* qui complète la pensée d'Esaïe. Michée (vers 725 av. Jésus-Christ) était son contemporain. Donc, il était naturel qu'il y eut chez les deux prophètes, la même inspiration. — De plus, on trouve des passages identiques. Nous inclinerions à croire avec Reuss (*Les Prophètes*, t. I, p. 215, note 2, et 334, n. 1), que les deux prophètes ont dû puiser dans un troisième écrit plus ancien. Peut-être aussi ces identités sont-elles dues à des interpolations.

2. II. *Rois*, XXII.

3. *Jérémie*, III, 14 ; XXIII, 3 et suiv. ; XXX, 8 ; XXXIII. Ces textes sont très particularistes, et se rapportent uniquement à la restauration de Jérusalem. Le verset 17 du chap. III (« on appellera Jérusalem le trône de

pour ceux qui assistaient à la ruine de leur ville et qui pouvaient entendre, à Ramah, la voix plaintive de Rachel, pleurant ses enfants et refusant de se consoler, parce qu'ils ne sont plus[1]. Après soixante-dix ans, Jérusalem renaîtra de ses cendres ; la génération qui l'habitera gardera la loi de Dieu dans son cœur et vivra, grâce à un pacte nouveau[2].

Les mêmes préoccupations se retrouvent dans les visions d'Ézéchiel, qui fut un des premiers israëlites transportés à Babylone. Ézéchiel n'est pas seulement un prophète ; c'est surtout un prêtre. Plus encore que Jérémie, il ne songe qu'à la reconstruction de Jérusalem : et ses discours ont un caractère tout temporel. Il a le souci de la Thora, de l'organisation de la théocratie. Une grande partie de son livre n'est-elle pas consacrée à la description du temple futur, dont il prévoit le moindre détail ? Et même la fameuse vision des ossements desséchés et ranimés par l'esprit prophétique n'était-elle pas le symbole de la nation renaissant de ses cendres et purifiée de ses souillures[3] ?

Une seule fois peut-être, le prophète annonce-t-il les changements futurs de la civilisation et a-t-il la notion d'un progrès intellectuel et moral. Si les anciennes lois montraient de la dureté pour les coupables, et proclamaient la solidarité des générations vis-à-vis les unes des autres,

l'Éternel, et tous les peuples s'y rallieront »), semble faire exception. Jérémie dit aussi qu'on ne parlera plus de l'arche d'alliance ; mais il s'agit plutôt de la purification du culte, et du changement des mœurs, faits plus importants que les pratiques, étant données les circonstances historiques.

1. *Ibid.*, XXXI, 15.

2. *Ibid.*, XXXI, 31 et suiv. Nous pensons que ce texte n'a pas vraiment une portée universaliste ; le verset ne doit pas être isolé du contexte, et il se rapporte plutôt à la restauration *matérielle* de Jérusalem. Voir plus loin le *Second Esaïe*. Darmesteter (*les Prophètes d'Israël*, p. 92) semble dire que Jérémie aurait eu la vision de la cité spirituelle ; et que si, pendant le siège de Jérusalem, il prêchait pour la capitulation, c'était pour conserver la souche de ce qui serait plus tard une autre patrie, bien que par endroits il en fasse un prophète particulariste.

3. *Ezéchiel*, XXXVII.

relativement aux bonnes actions et aux fautes, une civilisation plus équitable ne reconnaîtra plus le droit de punir un fils pour le crime de son père. Le Dieu jaloux d'autrefois poursuivait, croyait-on, le crime des pères sur les enfants[1] ; le Dieu de justice et d'harmonie annoncé par les prophètes punira chacun selon ses fautes. Il ne sera plus vrai de dire : les pères ont mangé du verjus, et les dents des fils en ont été agacées[2]. Et encore, pourrait-on voir dans les paroles d'Ézéchiel une allusion d'actualité : Il n'est pas juste que les déportés de Babel pâtissent pour les fautes anciennes de ceux qui sont coupables d'avoir violé la loi. L'ancienne législation n'est pas juste ; une nouvelle loi doit se constituer dans les esprits. De toute façon, c'est un progrès qu'annonce Ézéchiel : de familiale qu'elle était, la responsabilité devient personnelle : et c'est dans ce sens, en effet, que se produit l'évolution[3].

Quand Cyrus vainqueur de Babylone permit aux Juifs déportés de reprendre le chemin de Jérusalem, ce fut une consolation, et aussi une grande espérance. Un prophète, le plus grand de tous, mais dont l'histoire ne nous a pas conservé le nom, et dont les œuvres ont été accolées à celles d'Ésaïe, un prophète anonyme releva le cœur du peuple : et l'événement heureux du retour lui tira les plus beaux accents que contient la Bible. Conduisant les caravanes qui regagnaient Sion, il criait à ses disciples : consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu[4] ! Et cela, parce qu'une ère nouvelle s'annonce pour Israël et pour l'humanité : le prophète entrevoit déjà, non plus seule-

1. *Exode*, XX, 5-6 ; le décalogue.
2. *Ezéchiel*, XVIII, 2 ; même texte dans *Jérémie*, XXXI, 29. Cf. *Deuteronome*, XXIV, 16 : on ne sera mis à mort que pour son propre méfait, et II, *Rois*, XIV, 6.
3. Voir Spencer, *Morale des différents peuples*, p. 107. — Reuss, note sur le passage de *Jérémie*, p. 520.
4. *Esaïe*, XL, 1.

ment le relèvement national, la restauration religieuse, mais le véritable progrès dont Israël est capable et qu'il fera faire au monde. La « bonne nouvelle »[1] qu'il annonce, c'est l'avenir de bonheur pour tous les hommes après les jours de deuil. C'est le changement intellectuel et moral qui se réalisera pour le monde. Nous n'en sommes plus ici aux réquisitoires des anciens prophètes, à la prédiction d'amélioration particulière et purement nationale. Le prophète anonyme, le second Esaïe, comme on le nomme parfois, est le prophète de l'universalisme, du progrès universel.

D'abord, comme l'avait déjà dit le vieil Amos, il n'est pas nécessaire de pencher la tête comme un roseau, de se coucher sur le sable et la cendre ;.... il faut rompre les chaînes de l'injustice, partager son pain avec l'affamé, et ne point refuser le secours à ses semblables[2]. La vraie religion sera la religion de la justice. Aussi la communauté juive s'agrandira-t-elle ; il ne sera plus nécessaire d'être né à Jérusalem pour faire partie de la nouvelle cité ; la foi suffira pour être du peuple de Dieu[3] ; à l'ancienne loi, étroite et exclusive, se substituera la vraie religion, embrassant l'humanité entière[4].

Un jour viendra où les yeux des idolâtres seront dessillés, et où tous viendront à l'Éternel[5] ; sa maison sera appelée une maison de prières pour tous les peuples[6]. Sion sera la cité de l'Éternel[7] ; ses murs seront le salut

1. XL, 8.
2. *Second Ézaïe*, LVIII.
3. *Ibid.*, LVI, 3 sqq.
4. Plus tard à Alexandrie, l'éloignement du culte officiel, l'influence grecque furent autant de causes qui firent renaître dans l'esprit de ces déportés l'idée du culte pur, rêvé par le prophète anonyme ; il s'organisera, avec du prosélytisme, une sorte de propagande monothéiste et morale qui procède bien du *Second Esaïe*. Voir Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 217 et 257.
5. *Second Esaïe*, XLV, fin.
6. *Ibid.*, LVI, 7.
7. *Ibid.*, LX, 14.

de tous, et ses portes la gloire de tous les hommes[1]. « Ton soleil ne se couchera plus, et ta lune ne s'éclipsera plus, car l'Éternel sera ta lumière à jamais[2]. »

Cette réconciliation de tous les peuples avec le Dieu unique sera suivie d'une époque de prospérité universelle. Toutes les nations trouveront le bonheur dans la religion du vrai Dieu[3], que son peuple, devenu une nation de prophètes[4], aura propagée dans le monde[5].

La nouvelle cité, la Jérusalem future qui se réalisera dans les cœurs purs[6], sera remarquable par la richesse, la puissance, la sainteté. Ce changement moral servira de modèle à tous les peuples; la justice régnera partout; on n'entendra plus le bruit des pleurs ; il ne mourra plus d'enfants en bas âge ; il n'y aura plus de guerre, et l'on n'entendra plus parler de crimes sur la terre : on ne travaillera plus en vain. Ce sera la concorde universelle : le loup et l'agneau paîtront ensemble. Il va se créer un nouveau ciel et une nouvelle terre ; et l'on ne se souviendra plus des choses passées[7].

Le prophète se complaît dans la description de cet avenir radieux, terme des progrès qui se réaliseront un jour dans le monde.

Enfin, quand le prophétisme jette son dernier rayon, c'est pour annoncer, par la bouche d'un anonyme, qu'un jour,

1. *Ibid.*, LX, 18.
2. *Ibid.*, LX, 20.
3. *Ibid.*, LXVI, 14.
4. *Ibid.*, LXI, 6.
5. *Zacharie*, fin : « dix hommes s'attacheront au pan de l'habit d'un juif..... »
6. *Jérémie*, XXXI, 27-37 : « Je mettrai ma loi au dedans d'eux, je l'écrirai dans leurs cœurs. » Déjà se trouve dans le *Second Esaïe* et même dans *Jérémie* l'idée d'une *Nouvelle alliance*, malgré les réserves que nous avons faites plus haut ; et il n'a pas fallu attendre Jésus pour que l'idée nationale fît place à l'idée d'humanité. Aussi n'admettons-nous pas l'affirmation de M. Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la philosophie et l'histoire*, p. 170) ; car l'auteur même de l'*Épître aux Hébreux*, VIII, 7 sqq., ne fait que reproduire le passage de *Jérémie*. Cf. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, p. 316.
7. *Second Esaïe*, LXV, 17 sqq. Cf. LI, 16.

après les discordes qui surgiront entre les nations anciennes et les nations nouvelles, il se fera une réconciliation universelle. Les races d'autrefois et les races plus jeunes se reconnaîtront comme issues d'une même origine. C'est le sens de la belle pensée qui termine le recueil des prophètes : « Il (Élie) ramènera le cœur des Pères vers les Fils, et le cœur des Fils vers leurs Pères. » C'est la foi invincible au progrès social de l'humanité[1].

La voix des prophètes s'est tue : et la nation s'organise sous le règne de la loi, avec Esdras et Néhémie. Puis, quand vinrent les persécutions d'Antiochus et la domination grecque, les nombreuses apostasies des juifs montraient que les prophéties ne s'accomplissaient pas. On pensait même qu'il ne fallait plus parler du Messie, et les vieux rabbins disaient : « son temps est passé, il est déjà venu ; c'était Ezéchias ». L'histoire donnait tous les jours des démentis aux espérances messianiques et l'on pensa bientôt que le bonheur rêvé n'était pas de ce monde. De là, une transformation radicale des idées coutumières aux prophètes : on renvoie à une vie future les rêves de bonheur. Ce fut la croyance à la résurrection, rendue nécessaire par le besoin de justice : quand les fidèles meurent dans les plus atroces supplices, il faut qu'ils soient récompensés ailleurs, et qu'ils se réveillent un jour pour le jugement dernier, et pour la vie éternelle[2]. Et, tandis que l'ancien prophète promettait la longévité comme la récompense des justes et des bons[3], on sent le besoin de l'immortalité de l'être, et d'un paradis, lieu de délectation pour les élus[4].

1. *Malachie*, fin. L'interprétation de Reuss nous semble trop terre à terre, quand il applique ces paroles « aux dissensions intérieures de la communauté » ; la pensée du prophète a une plus grande envergure.

2. *Livre d'Henoch*, *Daniel*, *les Maccabées*.

3. *Second Esaïe*, LXV.

4. *La Sagesse de Salomon*.

Plus tard enfin, l'idée prophétique d'un progrès social ira se dégradant de plus en plus. Jésus ne croira plus à l'avenir de paix et de bonheur pour l'humanité terrestre, à une amélioration du régime politique des nations. Le christianisme sortira tout entier du livre de *Daniel*[1]. Il affirmera la condamnation du monde, et il jugera réalisable seulement dans le ciel l'idéal social que les prophètes voulaient réaliser sur la terre. C'est aux individus, aux personnes, non aux états qu'il a entendu ouvrir la voie du salut[2]. De là, les idées de la résurrection, de la vie éternelle, de la *parousie* du fils de l'homme ; de là l'idée de l'enfer. Comme la vieille idée prophétique devait quand même rester dans les consciences, il se fera une combinaison entre la doctrine juive et les doctrines de Jésus. Ce sera la croyance au millénium, à cette ère de félicité terrestre qui devait précéder la résurrection, le jugement dernier[3], et la *seconde mort* des méchants.

Dans le christianisme, c'est le seul vestige (et bien faible) des discours enthousiastes d'Esaïe.

La lecture du recueil des prophètes nous donne l'expression véritable de l'idée du progrès social que ces voyants ont apporté au monde. Il n'est donc pas exact de prétendre qu' « il n'y a pas d'exposé distinct de cette idée dans l'Ancien Testament[4] ». Nous y avons trouvé, au contraire, un souffle puissant d'idéalisme agissant.

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 358.
2. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, p. 394.
3. *Apocalypse de Jean*. Cf. Renouvier, *Philosophie analytique*, II, 505.
4. R. Flint, *History of the Philosophy of History*, p. 89.

## CHAPITRE II

### LES ÉPOQUES PRIMITIVES DE LA GRÈCE

L'antiquité juive avait apporté, dans l'histoire des idées sociales la pensée d'une réforme possible et d'une amélioration des institutions humaines. En Grèce, le problème du Progrès se présente sous une autre forme. Il ne sera pas résolu avec la froide précision dont sera capable la pensée moderne. Cependant, il suffit de parcourir les œuvres des premiers penseurs pour y retrouver des préoccupations sociales, et parfois l'ébauche de théories que l'on rencontrera plus tard chez des écrivains qui ont le plus contribué à répandre l'idée de Progrès[1].

Les Grecs ont conçu l'histoire de plusieurs façons, tantôt comme une décadence, par des légendes qui rappellent celles de l'Orient et de la Judée, tantôt comme un progrès, — et cela serait surtout vrai pour les Grecs vivant à l'époque de Périclès, et comparant à leur avantage

1. Il ne faut pas, bien entendu, essayer de retrouver chez les anciens la source et l'origine unique de certaines conceptions modernes ; ainsi, il serait faux d'admettre que le socialisme du XIX$^{e}$ siècle dérive des doctrines similaires antérieures, telles que celle de Platon ou de Thomas Morus. M. Espinas a très bien montré, à ce propos, que le socialisme contemporain a été plutôt une transformation des théories économiques de Smith et de J.-B. Say (*La Philosophie sociale au XVIII$^{e}$ siècle et la Révolution*, 1898, p. 55 ; *Histoire des doctrines économiques*, p. 323).

l'époque contemporaine aux temps passés, — tantôt comme un cycle.

Nous retrouverons ces trois conceptions dans la philosophie grecque.

Interrogeons d'abord la littérature mythique de la Grèce.

Un des mythes les plus anciens est le mythe de Pandore. Il a une haute signification morale qui est donnée par Hésiode[1] et qui concorde bien avec ses propres théories. Avant Pandore, la race humaine était heureuse ; du vase fatal se sont échappés tous les maux qui ont envahi l'humanité[2].

Dans le poème d'Hésiode, nous trouvons exposée la théorie de la décadence humaine. La tournure générale de ses conceptions est pessimiste ; il regrette le passé ; et ces regrets se trouvent exprimés dans sa théorie des quatre âges ; on s'aperçoit de l'influence de l'Asie, sur la mythologie hellénique[3].

Il y eut d'abord une race d'or, parfaite et heureuse, puis une race d'argent, moralement et physiquement inférieure à la précédente. La race d'airain qui l'a suivie était dure et querelleuse. Un instant, la dégénérescence s'arrête, et l'on voit naître la race des héros et des demi-dieux, bientôt suivie par une race de fer tout à fait dégénérée, et tellement malhonnête qu'Hésiode n'ose pas prédire ce qui viendra après elle[4].

On connaît le caractère indécis et flottant de la théorie d'Hésiode. C'est tout au moins une conception bizarre que de parler, au second âge, d'un monde peuplé d'enfants, qui vieillissent enfants. Et le poète ne sait pas se

1. Ἔργα καὶ ἡμέραι, 90-100.
2. *Ibid.*, 169, 248. Voir P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 1879.
3. Decharme, *op. cit.*, p. 273.
4. Ἔρ. κ. ἡμ., 109-201. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, I, 89-150.

débarrasser de préoccupations locales, quand, parlant de la déchéance de l'humanité, il intercale une génération « vertueuse et juste », celle des héros morts à Thèbes ou à Troie. Hésiode n'oubliait pas que, parmi ses contemporains, plusieurs prétendaient avoir pour ancêtres les anciens héros des guerres passées[1].

Malgré ces affirmations pessimistes, Hésiode a cependant confiance dans l'humanité : après avoir montré les malheurs de l'âge de fer, il indique en quoi ceux qui pratiquent la justice auront tous les bonheurs, toutes les félicités morales et matérielles[2] ; car si la force est la loi du règne animal, Jupiter a donné la justice aux hommes. *Ἀνθρώποισι δ'ἔδωκε δίκην*. C'est entrevoir déjà comment l'humanité a une nature différente, et cette solution de continuité n'explique-t-elle pas les progrès, que seule elle est capable de réaliser ?

Enfin, pour rester encore dans la période légendaire de la Grèce, nous trouverons vraiment l'idée du Progrès humain dans le mythe de Prométhée, tel que l'a présenté la trilogie d'Eschyle. « L'idée du progrès circule à travers ce drame magnifique[3]. » Le nom même du héros se rattache à un événement important dans l'histoire de la civilisation. C'est la découverte du feu, avec laquelle commença une vie nouvelle pour les hommes, capables, dès lors, de dominer la nature. Le feu est « ce maître qui leur enseignera tous les arts[4] ». Par cette découverte, l'homme remporta une victoire sur le ciel : c'était dérober aux dieux une condition de leur bien-être. C'était donc s'améliorer. Car, avant la venue de Prométhée, les

1. V. Decharme, *op. cit.*, p. 274.

2. Ἔρ. κ. ἡμ., 225-237.

3. Carrau, La philosophie de l'histoire et la loi du progrès (*Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1875).

4. Eschyle, *Prométhée enchaîné*. Si l'on s'en rapporte à l'origine sanscrite du nom de Prométhée (pràmathyus), ce mot désignerait l'être qui « obtient le feu par le frottement » (V. Decharme, *op. cit.*, p. 246).

hommes ne savaient pas faire usage de leurs sens, et ils n'avaient pas l'intelligence qui les distingue aujourd'hui. C'est Prométhée qui les a dotés de cette supériorité, condition de toutes les autres, et des progrès qui ont suivi. Les hommes ne savaient se servir ni de briques ni de bois pour construire des maisons éclairées par le jour. Ne sachant pas non plus transformer la matière, agissant au hasard et sans réflexion, ils ne distinguaient pas les saisons. Prométhée leur a fait observer le lever des astres et leur coucher; il leur a enseigné les sciences et l'art d'assembler les lettres. Il leur a appris tout ce qui pouvait être utile dans la vie: l'art d'atteler les chevaux, l'art de la navigation. C'est à lui que l'humanité doit de savoir se servir des médicaments qui sauvent de la mort, de savoir interpréter les songes et le vol des oiseaux. A qui enfin, revient l'honneur d'avoir découvert ce qui était utile et caché sous terre, c'est-à-dire les métaux, tels que l'airain, le fer, l'argent et l'or[1]?

Prométhée a donc été le bienfaiteur de toute la race humaine; il a été l'initiateur de tous les progrès. Il a fait passer les mortels de la vie animale à la vie intellectuelle et sociale; et l'on a, avec raison, signalé le rapport entre la légende de Prométhée et celle d'Héphastos; tous deux sont des génies du feu et « de la même race[2] ».

Un écho de la légende de Prométhée se trouvera dans une tragédie d'Euripide, dans les *Suppliantes*; le poète parle d'un Dieu qui a tranformé la vie, en la distinguant de la vie animale, en apportant aux mortels toutes les connaissances et les dons qui devaient les perfectionner. Et, avant de parler de ces acquisitions de la race humaine, Euripide fait nettement une profession de foi en faveur

1. Eschyle, *Prométhée*, V, 443-517.

... ὡς σφᾶς νηπίους ὄντας τὸ πρὶν
ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους.

2. Decharme, *op. cit.*, p. 248.

du progrès : il s'oppose à ceux qui affirment que les maux l'emportent sur les biens, car s'il n'en était pas ainsi, la vie n'aurait pas continué, et nous n'existerions pas [1].

Ces légendes grecques nous permettent de voir d'une façon nette l'idée de Progrès, en opposition avec la théorie de la Décadence, exposée par Hésiode.

Les premiers philosophes qui précédèrent Socrate, ne songèrent guère à l'étude des sociétés. C'est à peine si quelques-uns d'entre eux ont l'idée d'une marche ascensionnelle des êtres vivants. Tel Anaximandre. Il ne parle de Progrès qu'au point de vue des formes vivantes sorties les unes des autres : ainsi l'homme est sorti du poisson [2]. Et comme ce philosophe admet la pluralité des mondes, il n'en affirme pas la simultanéité : mais plutôt, selon lui, un monde naît de l'autre [3].

C'est aussi l'idée d'Héraclite. Le philosophe du devenir admet que de l'embrasement universel sortira un nouveau monde, et ainsi de suite à l'infini [4]. Mais il n'est pas dit qu'il y aura amélioration à travers cette transformation continuelle.

1. Euripide, *Les Suppliantes*, V. 196-218.

> ... Ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα
> πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων.
> Ἐγὼ δὲ τοὺ τοις ἀντιάν γνώμην ἔχω,
> πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.
> Εἰ μὴ γαρ ἦν τόδέ, οὐκ ἂν ἦμεν ἐν φάει.

2. Hippolyt. Ref., I, 6 (Diels, *Doxographi Græci*, p. 560) : « τὸν δὲ ἄνθρωπον ἑτέρῳ ζώῳ γεγονέναι, τούτεστιν ἰχθύϊ, παραπλήσιον κατ'ἀρχάς. » Cf. Plat., *Symp. Quæst*, VIII, 8, 4 : « ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται κἀι τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ καὶ γενομένους ἱκανούς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. »

3. Simplicius, *Phys.*, 257ᵛ « τους κόσμους γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων. »

4. Aristote, *de Cœlo*, I, 10 ; 279 B, 12 : « οἱ δ'ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον (τὸν οὐρανὸν εἶναί φασιν) ». Cf. Diog. Laert, IX, 8 : « γεννᾶσθαι τ' αὐτὸν (τὸν κόσμον) εκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα · τοῦτο δὲ γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην ». Voir Zeller, *La Philosophie des Grecs*, trad. franc., t. II, p. 151.

Empédocle est peut-être plus précis : il ne se contentait pas d'enseigner le mouvement continuel des phénomènes (ce qui nous rappelle les doctrines d'Héraclite [1]), sous l'influence de l'Amour et de la Haine. En dehors de ses doctrines physiques, il affirmait qu'il y a eu un âge d'or, pendant lequel Vénus seule était reine [2]. Alors tout venait à souhait pour l'homme : les fleurs et les fruits lui étaient donnés en abondance à toute époque de l'année [3]. Mais l'âme est entrée dans le séjour des contraires et de la guerre, dans la région de la mort : cependant viendra un jour où les hommes pieux retourneront près des dieux, où leurs âmes seront elles-mêmes des dieux [4]. Voilà, pour Empédocle, à côté de la décadence, l'idée d'un avenir de bonheur réservé à l'humanité.

Vers la même époque, un disciple de Pythagore, Ocellus Lucanus, dans le περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, observait que tout ce qui appartient à ce monde est mobile et changeant. Les sociétés naissent, croissent et meurent comme des hommes, pour être remplacées par d'autres générations de sociétés, comme nous sommes, nous autres, remplacés par d'autres générations d'hommes.

Enfin, un autre penseur, dont les principes sont négatifs de toute idée de Progrès, a eu comme le pressentiment des vues ingénieuses qui seront plus tard exposées par un philosophe d'une école toute différente de la sienne. Bien qu'il affirme l'unité de l'Etre, partout et toujours égal, identique à lui-même sans changement [5], il a besoin d'expliquer les apparences. Dans deux vers qui nous ont été conservés, Xénophane indique que les hommes ont progressivement fait des découvertes par leur intelligence,

1. V. Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*, t. I, p. 167.
2. *Fragm., Philos. Græcor.* Ed. Mullach, vers 417 sqq.
3. *Ibid.*, vers 433. Cf. Zeller, II, p. 252.
4. V. Zeller, II, 248-249.
5. Renouvier, *Manuel*....., t. I, p. 116.

réalisé le mieux, grâce au temps et à leurs recherches, car les Dieux ne leur ont pas tout donné et tout montré en une fois.

*οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,*
*ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον* [1].

Nous trouverons plus tard le développement de cette affirmation isolée du vieil Éléate. Mais il n'est pas étonnant de la rencontrer chez lui. Xénophane était un savant : il voyagea beaucoup, acquit de grandes connaissances, s'appliqua à la géologie ; et s'il condamna la théologie traditionnelle, c'est parce qu'il lui trouvait un fondement scientifique insuffisant.

A partir de ce moment, l'esprit critique se développe ; on acquiert des connaissances géographiques et ethnographiques. La pensée grecque subit l'influence des savants, et surtout des médecins : la médecine forçait les esprits à une observation attentive des faits, et mettait en garde contre les généralisations hâtives. Et, d'autre part, les médecins pensaient qu'une vue d'ensemble des phénomènes universels leur était nécessaire pour progresser dans leur art.

1. Stobée, *Eclog.*, I, 224.

## CHAPITRE III

## L'IDÉALISME PLATONICIEN

Après les guerres Médiques, la puissance de la Grèce prit un grand développement ; à cette époque, glorieuse pour elle, elle domine la mer par ses flottes ; les habitants voient leur fortune s'accroître ; sa grande industrie, son commerce font d'Athènes le marché du monde méditerranéen ; la population des villes augmente considérablement. Grâce à ces causes, surtout économiques, la lutte des classes s'était fort atténuée à Athènes ; et la constitution athénienne devait aboutir à la démocratie absolue. Sous Périclès, l'assemblée du peuple était souveraine ; on avait modifié la constitution de Solon ; et l'on se préoccupait du sort matériel de tous les citoyens. En même temps, les idées morales sont en progrès ; les mœurs s'adoucissent, et le sort des esclaves est amélioré. Un grand développement artistique et scientifique rend le pays riche en individualités et en caractères ; et, nécessairement, dans cette cité démocratique, l'éloquence se développe et devient maîtresse.

Comme les conditions politiques et sociales changent et se compliquent, il n'est pas étonnant que l'on discutât de nombreux problèmes nouveaux. On cherche la nature et l'origine de ce qui est équitable et droit ; on se préoccupe des questions économiques, des questions d'éduca-

tion, d'art, de morale ; on parle de la société et de l'État. On ne veut rien laisser à l'arbitraire et au hasard ; on veut faire la théorie de toutes choses, on s'occupe de réformes, on rédige des codes. Déjà Charondas de Catane avait donné des lois à sa patrie, et à toutes les colonies fondées par la ville de Chalcis en Italie et en Sicile [1]. Plus tard, Hippodamos de Milet avait tracé le plan d'une république parfaite, dans laquelle les citoyens devaient être répartis en trois classes : les artisans, les agriculteurs et les soldats [2]. Phaléas de Chalcédoine soutenait l'égalité absolue de tous les hommes, et demandait l'égalisation des fortunes et l'uniformité de l'éducation [3].

Les esprits posent aussi le problème de l'origine de la société ; on recherche comment elle s'est constituée. Ce problème fut abordé par Protogoras, dans son ouvrage aujourd'hui perdu *Sur l'état primitif de la race humaine* [4] : avec une tendance à un certain relativisme qui provenait d'Héraclite, ce sophiste donnait une explication naturaliste de la société ; selon lui, l'art, la sagesse, la vertu contribuent à perfectionner la vie et à gouverner les états. Mais une théorie courante dans la société des sophistes était la théorie toute expérimentale de l'opposition de la nature et de la loi. Pour Gorgias, l'ordre de la nature est que les forts soient les maîtres, que les faibles soient opprimés. Les lois sont les chaînes forgées par les faibles, et que les forts doivent rompre en méprisant ceux qui les ont faites, parce qu'elles ne sont que des conventions. On était ainsi conduit à affirmer la domination nécessaire des forces matérielles, puisque Calliclès s'autorise de l'exemple des animaux. En même temps que les Sophistes, Antisthène et son école posaient les mêmes problèmes.

1. V. Aristote, *Politique*, A, 2 : B, 12 ; A, 11, 13.
2. V. Id., *ibid.*, B, 8.
3. V. Id., *ibid.*, B, 7.
4. V. Platon, *Protogoras*, 320 C sq. Cf. Diogène Laerce, IX, 55.

Disciple de Gorgias, de Prodicus de Céos, d'Ippias d'Elis, Antisthène avait écrit des livres sur la loi et sur l'État, sur la liberté et l'esclavage. Vivant à une époque très brillante, voyant autour de lui la vie de plaisir et la dépravation des mœurs, il réagit contre cet état de choses, son origine qui était des plus humbles, le porta à mépriser tous les riches produits de la civilisation, et à ne voir en eux qu'illusion. Il y a des maux, effets de la décadence de l'humanité ; et le seul remède à ces maux c'est le retour à la nature. La nature c'est la vertu ; c'est sur elle que doit se modeler la vie, et non sur les lois instituées par les hommes. Le monde animal fournit des exemples et des modèles à la vie humaine. La civilisation est un mal ; Prométhée n'a pas été un bienfaiteur de l'humanité ; et s'il a été puni par Zeus, ce n'est pas par jalousie et par haine des hommes, mais parce qu'il leur a causé du mal et apporté avec la civilisation les germes de la luxure et de la corruption. Malgré une certaine dissidence d'école. ces idées cyniques se rapprochaient de celles des Sophistes qui prêchaient aussi. quoique en un autre sens, le retour à l'état primitif.

Ces diverses manifestations de la pensée politique et sociale. qui trouvaient un écho en dehors du cercle des philosophes[1] rencontrèrent un violent adversaire dans Platon. Son système d'idéalisme et de rationalisme est une opposition aux exagérations démocratiques qu'il redoutait dans l'état social de son pays, mais en même temps aussi à la prétention de certains contemporains voulant revenir à des institutions aristocratiques qui ne lui paraissaient pas justifiées, et aux théories de la force brutale. A tous ces adversaires il répond par ses vues sur l'aristocratie des philosophes et des penseurs qui serait l'état idéal.

1. Euripide, *Ion*, 854 ; cf. Platon, *Protagoras*, 337 C, et *Gorgias* (Discours de Calliclès).

L'affirmation d'un monde intelligible, bien différent du monde réel, constitue la thèse métaphysique qui se retrouve dans tous les écrits de Platon. Comme il y a un monde idéal, il y a aussi une intelligence capable de le concevoir : c'est l'intelligence du philosophe dont Platon a tracé le portrait à plusieurs reprises[1]. Ce philosophe se trouve dérouté dans notre société toute composée d'apparences et d'ombres ; il n'est pas fait pour vivre dans les cités corrompues que nous connaissons ; aussi arrive-t-il que trop souvent, il ne se trouve que de corps dans la ville qu'il habite : son esprit est ailleurs. Or, pour Platon, la science parfaite est une nécessité ; à elle tout doit se subordonner ; elle est faite pour commander à l'homme[2] ; et la sagesse est la source de toutes les vertus[3]. Mais nous ne voyons pas encore réalisée cette perfection intellectuelle et morale. Il faut donc songer à une politique différente de celle qui nous gouverne ; et l'on peut décrire ce qui doit être, ce que sera l'état meilleur pour la société.

## I

Après avoir posé les principes de l'idéalisme métaphysique, Platon les applique à l'idée de la cité. La nécessité pour le philosophe d'avoir un milieu où puissent se développer ses qualités : voilà l'origine de la politique platonicienne.

Platon eut l'idée d'une réforme : il aurait même formé avec Dion, rencontré à Syracuse, des projets de rénovation politique et sociale ; et n'aurait-il ni essayé ni même

1. Voir surtout *Théétete*, 174 A-176.
2. *Protagoras*, 352, C : ἥ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου....
3. *Ménon*, 88.

pensé à les réaliser dans les faits [1], il a toujours songé à un progrès possible, à un changement social. Et toute sa philosophie est, en somme, la description de ce que doivent être l'homme parfait, la société parfaite, la science parfaite, la politique parfaite [2].

Voilà pourquoi il est légitime de compter Platon parmi les théoriciens du Progrès. Mais il faut préciser dans quel sens Platon parle du progrès.

Si l'on entendait uniquement par progrès, la série des transformations lentes, des améliorations successives et infinitésimales, qui, en se produisant, changent l'état d'un individu ou d'une société donnés, on ne trouverait guère la trace d'une semblable doctrine chez Platon. C'est à peine si, dans quelques passages des dialogues, au second livre de la *République* et dans le troisième livre des *Lois*, il esquisse ce qu'on pourrait appeler une théorie expérimentale du progrès. Fidèle aux légendes qui parlaient d'un ancien déluge, il cherche à expliquer comment se sont produites les choses actuelles. Au début, rien n'existait de ce que nous nommons sociétés, gouvernements, arts, lois, etc., etc... « Ce qui donne naissance à un état, c'est l'impuissance de chaque individu, de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve de mille choses » [3] ; et la satisfaction de ces besoins exige la réunion de plusieurs personnes travaillant chacune suivant ses aptitudes. Pour arriver au point où nous en sommes, il a fallu deux conditions : d'abord le temps, car tout s'est fait peu à peu ; puis, la multiplication de notre espèce.

1. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*. Trad. Reymond, p. 412 ; Brochard, *Sur le Banquet* (Année philosophique, 1906) ; Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*, t. II, p. 158.

2. Pierre Leroux (*de l'Humanité*, Introduction, t. I, p. 61-62) a eu raison de dire que la doctrine de Platon « est toujours pour lui une sorte d'introduction à la vie pratique » et que « Platon nous apparaît dans l'antiquité, comme le plus grand maître de sociabilité ».

3. *République*, IIe livre, 369 B., 372 D. ; — *Lois*, IIIe livre, 678 B.

Mais cette description de la marche de la société, de son évolution, comme nous dirions aujourd'hui, ne fait pas l'objet essentiel des recherches de Platon. Quand il parle de progrès et de changement, ce qui le préoccupe, c'est le passage du monde imparfait de la sensation au monde parfait des idées, la substitution de l'un à l'autre. De même que la dialectique s'élève des objets imparfaits aux types absolus et idéaux, de même on doit passer de l'état politique actuel à l'état idéal, parfait. Il doit y avoir transformation subite : un état parfait se mettra à la place de ce qui existe. L'État, comme l'âme de chaque citoyen, ressemble à une toile qu'il faut commencer par rendre nette [1] ; et, en cela les réformateurs suivront un procédé tout différent de ceux qui sont employés dans la pratique ordinaire. Après avoir supprimé ce qui existe, quand ils voudront reconstruire, il leur faudra encore souvent effacer, revenir sur certains traits, jusqu'à se rapprocher de la perfection. Car notre monde est imparfait, et nous songeons à un État qui n'est nulle part sur la terre, mais seulement et peut-être dans le ciel [2], c'est la cité qu'ont connue les anciens qui étaient plus près des dieux et qui valaient mieux que nous [3] ; c'est la cité qui ne doit pas exister seulement dans nos discours, mais qui servira de modèle à l'État parfait que nous réaliserons. Il y eut autrefois une cité bienheureuse : c'était sous le règne de Kronos [4]. Il y avait alors pour rois, non des hommes, mais des intelligences d'une nature plus excellente et plus divine que la nôtre, les démons. C'était une ère de bon-

1. *République*, VI^e livre, 501 A : Λαβόντες ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἤθη ἀνθρώπων, πρῶτον μὲν καθαρὰν ποιήσειαν ἄν · ὃ οὐ πάνυ ῥᾴδιον·

2. *République*, livre IX, 592 A : ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. — Ἀλλ' ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.

3. *Philèbe*, 16, C : οἱ μεν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες.....

4. *Le Politique*, 269, B. ; cf. *Lois*, livre IV.

heur pour l'humanité : tout arrivait à souhait pour chaque homme. Tous recueillaient sur les arbres des forêts des fruits abondants que n'avait pas fait naître la culture et que la terre produisait par sa propre fécondité. Nus et sans abri, les hommes passaient presque toute leur vie en plein air ; les saisons, tempérées alors, leur étail clémentes, et l'épais gazon dont la terre se couvrait leur offrait des lits moelleux. Qui nous dit que cette cité bienheureuse n'était pas celle qui aurait existé à la place même d'Athènes [1], et qui se distinguait en tout par la sagesse de ses lois et de ses belles institutions [2] ? La cité parfaite a disparu, comme l'âme, autrefois à la suite des Dieux, est, à cause d'une fatalité, tombée sur la terre et dans un corps mortel. Il en est des sociétés comme des individus. Cette époque fortunée a pris fin, quand Dieu eut abandonné le monde à son propre mouvement, au lieu de le faire mouvoir en cercle [3] ; et nous ne voyons plus que les dégradations successives de l'ancienne perfection. Le gouvernement aristocratique d'autrefois a dégénéré en timocratie, en oligarchie, puis en démocratie pour finir en tyrannie [4].

C'est là, semble-t-il, une théorie de la Décadence : la cité parfaite et céleste a disparu ; et, quand Platon parlera d'une organisation sociale nouvelle. il ne s'agira pas pour lui d'un état politique. qui serait le perfectionnement de l'état actuel, perfectionnement auquel on atteindrait en parcourant les étapes d'un long progrès ; il s'agit de revenir en arrière, de refaire cette cité d'autrefois qui était celle des hommes politiques parfaits, et parfaitement heureux. L'idéal n'est donc pas devant nous : il est der-

1. Voir le récit de Critias, dans le *Timée* ; cf. le *Critias*. Voir Th.-H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, 1841.
2. *Timée*, 23 C, 24 D.
3. *Le Politique*.
4. *République*, livres VIII et IX.

rière nous : et le progrès est en réalité un retour à un état antérieur.

Cette cité céleste, on doit en espérer le retour : elle sera modelée sur la cité divine ; car le philosophe, chargé de l'organiser, devient lui-même divin par son commerce avec les choses éternelles [1]. La réalisation de cet État parfait, si difficile soit-elle, n'est pas chose impossible [2].

## II

Il faut, avant tout, dire ce que doit être cette cité idéale dont parle Platon.

Nous savons que tout ce qu'il y aura de bon dans la cité terrestre et actuelle, tout son ordre, toute sa beauté ne pourra dériver que de la Providence royale qui a tout fait à son image [3] ; et l'on pourrait presque dire que c'est à Dieu que reviendrait principalement le soin d'organiser une cité [4]. C'est dans la *République* que Platon trace le tableau de la cité idéale. Nous indiquerons brièvement, en suivant ce dialogue, ce qui caractérise, selon lui, le meilleur état social possible.

D'un mot, l'État parfait de Platon sera quelque chose d'immobile et d'absolu ; ce sera une société réglée géométriquement, un organisme soumis à des lois fixes, et se développant toujours dans un même cercle. La société platonïcienne subira une absolue réglementation. Ainsi, pour Platon, on devra éloigner des enfants tous ceux qui racontent des fables mensongères [5] ; et les gardiens de l'État devront surveiller les poètes et les artistes [6] : eux-

1. *République*, livre VI, 500 D.
2. *Ibid.*, 499 D ; VII, 540 D.
3. *Lois*, Xe livre.
4. *Ibid.*, livre VIII.
5. *République*, livre X, 595 A.
6. *Ibid.*, III, 401 B.

mêmes doivent être choisis avec le plus grand soin, de façon que leur conduite soit réglée selon les lois du rythme et de l'harmonie [1]. Platon réglemente même l'amour, les jeux des enfants, qui s'habitueront ainsi à se soumettre aux lois, l'hygiène, la nourriture [2]. Comme il ne faut dans l'État ni opulence ni pauvreté [3], comme il faut supprimer toute discussion d'intérêt, tous les biens seront communs entre les citoyens [4] ; les femmes et les enfants n'appartiendront en particulier à aucun homme, à aucun père ; et si parfois Platon ne parle que du communisme entre les guerriers, défenseurs de l'État, il est non moins explicite en d'autres endroits où il s'agit de tous les membres de l'État [5]. Il y aura la même éducation pour les hommes et pour les femmes et les mêmes charges pour tous. Les unions ne seront pas abandonnées au hasard ; les mariages les plus avantageux à l'État seront les plus saints ; et les magistrats règleront l'âge auquel les hommes et les femmes doivent procréer, les soins à donner aux nouveau-nés, etc., etc. [6].

Grâce à cette minutieuse réglementation, l'État parfait aura les mêmes vertus que l'individu, dont il est un agrandissement. Il possédera la sagesse, le courage, la tempérance, la justice [7]. Mais il faut surtout que l'État soit un, qualité qui lui permettra de mieux résister aux

1. *Ibid.*, III, 413 E.
2. *Ibid.*, III, 403 B ; IV, 425 ; 403 D, 404.
3. *République*, IV, 422.
4. *Ibid.*, V ; III, fin-V.
5. *Ibid.*, V, 462 C. — Cf. *Ibid.*, VIII, début ; voir aussi Fouillée, *la Philosophie de Platon*, t. I, p. 446 ; Renouvier, *Manuel*, p. 166. On sait que Xénophon a le même idéal politique que Platon. Cette tendance au communisme est tout au moins curieuse chez les partisans de l'aristocratie ; on y voit l'opposition des idées anciennes aux idées modernes. — Cf. Janet, *Histoire de la science politique*, t. I, p. 101 sqq ; Croiset, *Xénophon, son caractère et son talent*.
6. *République*, V, passim.
7. *Ibid.*, IV.

causes de destruction qui l'assailliraient[1]. Chaque citoyen aura la tâche unique à laquelle l'a destiné la nature[2]; étant lui-même un, l'État entier le sera aussi. Aux yeux de Platon, la démocratie est un gouvernement manquant d'unité, car il laisse à chacun la liberté de faire ce qu'il veut : c'est un gouvernement absolument opposé au type idéal qu'il a tracé[3]. Avec ses trois classes de citoyens[4], l'État doit être constitué, non pas en vue du bonheur de tel ou tel citoyen, mais en vue du bonheur de tous[5]. Et, pour cela, il ne se composera que des individus absolument faits pour remplir dignement leur fin et qui ont en eux les forces nécessaires pour être des unités utiles à la formation du bel ensemble qu'il doit être[6]. On n'a pas besoin des sujets radicalement malsains[7]; et, devançant les théories de Spencer, Platon pense que, en vue du salut de l'État, on doit laisser mourir ceux dont le corps est mal constitué et mettre à mort ceux dont l'âme est naturellement méchante et incorrigible[8]. Désireux de conserver la supériorité physique et morale qu'il jugeait nécessaire au bonheur de l'État, Platon se conforme aux exemples spartiates. Il se préoccupait ainsi d'un danger que pouvait courir les petites républiques telles que celles qu'il avait sous les yeux, c'était le surpeuplement qui risquait de les appauvrir. Aussi, pense-t-il que l'État doit

1. Voir Espinas, *Les Sociétés animales*, Introduction, p. 19.

2. *République*, IV, début et 423 E.

3. *République*, VIII, 557 E ; voir les critiques d'Aristote (*Politique*, livre II), pour qui l'État doit être une collection d'individus spécifiquement différents, car il est impossible de faire un accord avec un seul son, un rythme avec une seule mesure.

4. *République*, III, 415 A.

5. *République*, IV, 420 B.-C. : οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαίμον, ἀλλ'ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις.

6. *Ibid.*, 420 D. : ἀλλ' ἄθρει εἰ τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιοῦμεν.

7. *Ibid.*, III, 407 D ; cf. 408 A.

8. *République*, III, 410

contrôler l'accroissement de la population : et le danger auquel Platon fait allusion avait déjà été envisagé par un ancien législateur, le corinthien Philon [1].

C'est l'idéal pour une société de n'avoir besoin ni de juges ni de médecins [2] : tout au plus, la médecine et la judicature sont-elles à l'usage des citoyens bien constitués de corps et d'âme. Aussi, devra-t-on reléguer à la campagne tous les citoyens au-dessus de dix ans ; et quand leurs enfants auront été soustraits à l'influence des mœurs actuelles ils seront élevés conformément aux principes des philosophes qui prendront la direction de l'État [3].

Fortement constitué à l'intérieur et dans toutes ses parties, l'État, pour conserver son intégrité, devra restreindre les communications avec les étrangers. Ceux-ci ne sont pas admis dans la République idéale : ils ne peuvent même pas obtenir de naturalisation, ni eux, ni leurs enfants. Ce n'est pas de l'étranger que viendra jamais une amélioration pour la cité ; et celui qui voudrait introduire dans les lois quelques innovations apportées des nations voisines, celui-là sera puni de mort ; il n'y a de changement permis que s'il vient des gardiens des lois, seuls aptes à choisir dans les constitutions des autres états [4].

Par quels moyens sera, un jour, réalisée cette cité parfaite ?

Platon déclare dans le *Politique* [5] que la véritable politique sera aidée par l'éducation : et si les citoyens savent profiter de l'éducation, ils n'auront pas besoin des lois qui concerneraient les marchés, l'imposition des deniers pour l'entrée et la sortie des marchandises, etc..

1. Aristote, *Polit.*, B 6. 1265. B 12.
2. *République*, III, 405 A.
3. *Ibid.*, VII, 540 D : ὅταν οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι δυνάσται.....
4. *Lois*, VIIIe et XIIe livres.
5. 308, D : ἡ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὖσα ἡμῖν πολιτική..... εὔδηλον ὅτι παιδιᾷ πρῶτον βασανιεῖ. ...

etc...[1]. C'est aussi l'affaire de l'éducation de former des hommes capables de prendre part au gouvernement. Toutes les sciences seront une préparation à la science du gouvernement; mais c'est, en particulier, la science des nombres qui conduira à la science suprême, à la philosophie.

C'est, en effet, la philosophie qui sera vraiment le moyen d'organisation politique; le rôle des philosophes doit être prépondérant dans la République rêvée par Platon. Il faut que les philosophes soient rois, ou que les rois soient vraiment, sérieusement philosophes pour que se réalise l'État parfait[2]. Comment fixerait-on ce qui est juste, honnête et bon si l'on n'avait pas contemplé la vérité elle-même[3], puisque l'organisation de l'État ne sera qu'une imitation du modèle idéal[4] ?

Il faut donc l'union de la puissance politique et de la philosophie[5] ; aux philosophes il appartient naturellement (φύσει) de gouverner la cité, d'être les gardiens des lois et des institutions[6], bien que la foule ignorante les considère comme des gens inutiles et perdus dans les astres[7]. De pareils hommes se tiennent aujourd'hui, loin des affaires publiques ; il n'y a rien d'étonnant à cela[8] : et il faudrait un gouvernement dont la perfection répondit à la perfection de l'esprit du philosophe[9].

1. *République*, IV, 423 E, 427.
2. *Ibid.*, V, 473 D : 'Εὰν μή ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς.....
3. *Ibid.*, V, 478 ; 479 E, 480.
4. *Ibid.*, VI, 484, C : ..... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα, οὕτω δὴ καί τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε, ἐὰν δέῃ τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σώζειν.
5. *République*, V, 473 D.
6. *Ibid.*, 474 C ; 476 ; VI, 484 B.
7. *Ibid.*, VI, 489 C.
8. *Ibid.*, VI 496 E ; VII, 517 C-D.
9. *Ibid.*, VI, 497 B ..... ἀλλὰ τοῦτο καὶ ἐπαιτιῶμαι μηδεμιάν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως.....

Il ne faut pas en attendre passivement la réalisation. Si, d'une part, il est nécessaire que l'esprit de la foule se débarrasse du poids de plomb qui l'entraîne vers les plaisirs grossiers[1] et les choses inférieures, il faut, d'autre part, que les hommes d'élite ne se fixent pas à jamais dans la région supérieure, sans vouloir descendre auprès des malheureux[2]. Il n'est pas permis à un naturel philosophique et généreux (γνησίους)[3] d'employer ses facultés comme il lui plaît ; ceux qui prendront le pouvoir le prendront pour acquitter une dette[4], tout au contraire de ce qui se passe actuellement dans les autres états ; on emploiera même la violence pour les forcer à s'occuper du bonheur général. A celui qui a la vraie science, il sera permis de tenter ce qu'il voudra dans un État, tandis que les ignorants ne feraient que de mauvaises imitations[5] ; c'est « ce sage qui communiquera la vie aux forces sociales[6] ».

En un mot, c'est la science qui sera le véritable agent du progrès : la science comprise par certains esprits et communiquée à d'autres. Tel est le gouvernement aristocratique rêvé par Platon.

## III

Un jour, on verra cette cité parfaite, après que se sera accomplie une série de révolutions politiques ; mais c'est toujours un idéal dont la réalisation sembla de plus en plus lointaine à Platon, à mesure qu'il avançait en âge. Aussi, abandonna-t-il certaines de ses affirmations sur

1. *Ibid.*, VII, 519 B.
2. *République*, VII, 519 D.
3. *Ibid.*, VII, 535 C.
4. *Ibid.*, 520 A, E.
5. *Le Politique*, 300 C-D.
6. Espinas, *op. cit.* Introduction, p. 23.

l'État parfait, tout en pensant qu'il y avait une cité meilleure que celle où nous vivons, mais qui n'est pas aussi éloignée de la réalité que celle de la *République*. C'est cette cité que Platon décrit dans les *Lois*. « Les anciens législateurs, issus du sang des Dieux, donnaient des lois à des héros, pareillement enfants des Dieux[1]. » Nous ne sommes point dans le cas de ces législateurs ; il faut donc chercher un autre plan d'organisation sociale pour les enfants des hommes.

Dans les *Lois*, Platon n'a pas, comme dans la *République*, confiance en une législation absolue que l'on proposerait pour un pays. Tout en reconnaissant que Dieu est le maître de tout, que l'art entre pour quelque chose dans l'organisation politique, il dit aussi que « nos législateurs sont les circonstances et les divers événements de la vie[2] ». Quand il s'agit d'épurer la société, pour réaliser le gouvernement parfait, Platon admettra qu'on use de moyens plus bienveillants et moins douloureux que ceux dont il parle dans la *République* ; il faut ménager de légers changements, à la longue, et avec des précautions infinies[3] : le législateur saura que son ouvrage est imparfait, et (ce qu'il avait même dit dans la *République*, le répète-t-il, à plus forte raison, dans les *Lois*), après lui on peut et l'on doit le corriger. Il ne prétend plus opérer un brusque changement ; pour réaliser son idéal, il prendra même un État gouverné par un tyran jeune, doué de mémoire, de pénétration, de courage, de tempérance[4].

Platon ne rêve pas d'un État exclusivement gouverné par des philosophes ; ce qu'il veut réaliser, c'est la paix et la bienveillance entre les citoyens[5], en leur procurant

1. *Lois*, IX, début.
2. *Lois*, IV, 709 A : τύχαι δὲ καὶ ξυμφοραὶ παντοῖαι πίπτουσαι.
3. *Lois*, V.
4. *Lois*, IV.
5. *Ibid.*, I, 628 C, 631 B

tous les biens. Aussi, songe-t-il à un gouvernement qui tiendrait de la monarchie et de la démocratie, choisirait entre les lois du pays et même parmi les lois des étrangers, celles qui seraient les meilleures[1].

De même, au lieu de la division en trois classes, Platon admet une division de l'État suivant la fortune, de telle sorte qu'il n'y a plus de castes inflexibles[2]. La magistrature suprême doit provenir de l'élection dans la masse des citoyens, comme quand il s'agit des administrateurs de la cité.

On voit encore comment Platon se montre, plus que dans la *République*, préoccupé de la réalité. Il ne demande pas la suppression de la propriété : seulement « chacun se persuadera que sa propriété n'est pas moins à l'État qu'à lui » ; de cette façon il n'y aura ni misère ni mendiants.

Platon ne parle plus de la communauté des femmes et des enfants ; mais tout le monde sera, sous peine d'amende, forcé au mariage, soumis à des conditions sévères et ne comportant pas de dot. Un homme qui aura plusieurs garçons en cèdera aux citoyens qui n'auraient point d'enfants mâles. Mais il n'y a pas vraiment besoin d'une réglementation qui pourrait paraître ridicule ; la persuasion aura de meilleurs résultats. Cela n'empêche pas Platon de régler les promenades des femmes enceintes, les moyens de bercer les enfants, les jeux, les chants, les danses[3].

Platon ne montre pas envers les poètes la sévérité qu'il leur témoignait dans la *République* ; il se contente d'établir une censure : enfin, il règle les lois civiles et pénales réalisables dans un État qui sera meilleur que les États actuels.

1. *Ibid.*, III, 693 E.
2. *Ibid.*, IV.
3. Voir les *Lois*, livres VI, V, XI et VII.

Tel est, dans ses grandes lignes, le plan le plus facile et le meilleur que le roi de l'univers a imaginé pour que le Bien ait le dessus et le mal le dessous dans l'économie du monde [1]. Mais, on sait que le mal ne saurait être absolument détruit, ne serait-ce que parce qu'il est nécessaire qu'il y ait quelque chose de contraire au Bien [2]. Cela ne montrerait-il pas que Platon ne croyait plus au progrès et à la perfection complète qui fit l'objet des rêves de la *République* : et qu'en fait de réformes sociales, le plus sage était de se contenter des améliorations que permettait l'État actuel ?

En tous cas, ce qu'il faut surtout retenir de la politique platonicienne, ce n'est pas, comme on l'a cru [3], la crainte de la démocratie et de la liberté. Nous devons y voir surtout l'affirmation de la puissance de l'éducation, — et celle du pouvoir de la science et de la philosophie pour l'organisation de la vie politique. C'est là peut-être l'idée la plus féconde que le platonisme fournit à la vie actuelle.

Platon fut, avant tout, un moraliste : et il pensa que la politique doit être subordonnée à la morale, à la sagesse. « La sagesse est l'unique objet vers lequel tout bon législateur doit diriger ses lois [4] » ; car la véritable politique a pour but de rendre les hommes meilleurs [5] ; et, en dernière analyse, le progrès social aura pour condition essentielle un progrès individuel : la prédominance de la partie immortelle de notre être, le triomphe de la raison [6].

1. *Lois*, X.

2. *Théétète*, 176 A : Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν · ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. Cf. *Le Politique*, 270 ; *République*, VI, 501.

3. Espinas, *République*, VI[e] livre, introduction, p. 53. Cf. *République*, VII, 519 D, où Platon indique comment le philosophe doit se mêler à la foule pour l'instruire et l'élever. De plus, il ne s'agit pas de donner une vie heureuse à quelques-uns, mais à tous (*République*, IV, 420 B).

4. *Lois*, III, 688 A.

5. *Gorgias*, 515. Cf. 519 A ; *Ménon*, 99 ; *République*, IV, 526 ; *Lois*, IV, 707 D.

6. *Lois*, IV, 713 E-714.

La prudence (φρόνησις) est le premier des biens divins ; elle est la vertu philosophique par excellence[1].

Ce sera le moyen de se rapprocher du gouvernement de Saturne, de réaliser ici-bas la perfection de la société disparue, et de soustraire cette société à la loi qui régit toutes les choses périssables. On lui évitera ce retour de dégénérescence qui se produit pour tout, quand l'ordre éternel ramène sur elle-même, pour chaque espèce, sa révolution circulaire[2].

Platon a toujours en vue l'organisation politique de Sparte qu'il juge supérieure à celle d'Athènes, parce que l'individu y était considéré uniquement en vue de l'État : et il rapprochait naturellement cette organisation réelle de sa conception idéale. Aussi fidèle à l'idéal du monde des Idées, veut-il bannir de sa république le particulier, voilà pourquoi il fait la critique de la vie de ses contemporains, si variée, que chaque citoyen savait s'adapter aux formes d'action les plus diverses avec une grâce et une souplesse merveilleuses[3]. Il voit dans les diversités individuelles autant d'obstacles à la réalisation de son idéal purement intellectuel ; et l'on sait qu'il retrouvait dans les mathématiques et dans l'astronomie, la règle, la proportion, l'harmonie, le rythme et qu'il considérait ces qualités comme les marques de la beauté morale de l'âme et de l'organisation de la société.

L'idéal de Platon reste toujours un idéal régressif.

1. *Lois*, I, 631 C.
2. *République*, livre VIII, 546 A.
3. *République*, VIII, 557 D, 561 C. Cf. *Thucydide*, II, 37, oraison funèbre prononcée par Périclès.

## CHAPITRE IV

## LE MONISME STOICIEN ET LA CITÉ DU MONDE

Après les doctrines utopiques de Platon, l'esprit positif d'Aristote ne fait pas la distinction nette et tranchée entre le monde idéal, ou la cité parfaite et le monde réel, tel que nous le donne l'expérience. Aristote fut, comme on l'a dit, le créateur de la statique sociale : il traita de l'ordre sans concevoir le progrès[1]. Il ne s'est pas préoccupé de tracer le plan général du développement humain ; et s'il a songé à l'idée d'un État parfait, c'est pour critiquer la conception idéale et communiste de Platon, pour revendiquer les droits de l'individu, pour poser la réalité du particulier. S'il parle de l'avenir social, c'est simplement pour dire dans quelles conditions sera heureuse une cité, qui doit être d'étendue limitée, dans un site sain, pas trop loin de la mer pour avoir un port, pas trop près pour ne pas attirer un trop grand nombre d'étrangers[2]. Peut-être a-t-il entrevu le progrès scientifique, quand il parle des heureux changements survenus dans certaines sciences, dans la médecine, par exemple, qui a modifié les vieilles pratiques, dans la gymnastique, etc...[3]. Ce qui serait le plus explicite au point de vue qui nous

1. A. Comte, *Système de politique positive*, t. II, p. 351, 281.
2. *Politique*, passim : Voir Flint, *History*....., p. 148 et suiv.
3. *Politique*, B, 8, 1268 *b*, 34. Cf. Mathurin Gillet, *l'Utopie de Condorcet*, 1883, p. 4.

occupe, ce serait l'affirmation d'Aristote qui ne croit pas avantageux qu'on reste toujours attaché aux opinions des anciens, car les premiers hommes devaient ressembler au vulgaire et aux insensés de nos jours[1]. Aristote prenait le parti des modernes contre les anciens ! Enfin il ne parle du progrès qu'au point de vue des formes physiques et métaphysique se superposant, et se complétant l'une l'autre, comme les termes d'une dialectique réelle substituée à la dialectique abstraite de Platon, pour aboutir à Dieu terme de tout progrès ; et encore, à proprement parler, cette série de formes n'est-elle pas une série de termes en progrès les uns sur les autres ; il n'y a progrès réalisés que pour nous qui voyons la nature sortir de ses imperfections, mais ces termes ne sont pas autant de progrès, puisque l'acte-Dieu contient déjà par avance la raison de ces degrés de perfection.

La philosophie d'Aristote ne rentre donc pas dans le cadre de cette étude.

La doctrine stoïcienne nous donne le curieux spectacle de tendances opposées au sujet de la théorie qui nous occupe.

## I

D'abord, le stoïcisme, acceptant une loi immuable du monde, identifie la volonté d'un individu avec la nécessité du tout ; il admet une providence immanente à l'évolution générale ; et la nature n'est pas autre chose que Dieu, que la raison divine répandue dans toutes ses parties[2], et qui développe avec ordre tous les modes de l'existence qu'elle contient d'avance. Le monde est un tout auquel

1. *Ibid.*, 1269, *a*, 4.
2. Sénèque, *De Benef.*, IV, 7 ; *quæst. natur.*, II, 45.

il ne manque rien ; il est parfait dans toutes ses parties[1].

S'il n'y a pas de mal dans le monde[2], il n'y a non plus rien de nouveau : le mieux ne saurait être imaginé.

Un jour viendra où se produira un cataclysme, que ce soit un déluge ou une conflagration universelle[3]. Quand le soleil, la lune et les cinq planètes, ayant pris toutes les positions possibles, et provoqué tous les événements possibles, seront revenus ensemble au même point ce sera la Grande Année[4].

Mais, cette conflagration ne sera pas une destruction ; ce sera plutôt un changement[5], un renouvellement de toutes choses[6]. Tout ce qui s'est déjà produit, se reproduira ; le monde sera une seconde fois ce qu'il a déjà été[7] : tout se renouvellera dans le même ordre : et cette nouvelle Genèse (παλιγγενέσια) ne saurait jamais finir[8]. Ainsi, Socrate et Platon se retrouveront ensemble, converseront avec leurs amis et leurs concitoyens et tiendront les mêmes discours[9]. Ces retours, ces *cycles* perpétuels

1. Cicéron, *De natura deorum*, II, 37 : « usque est quidquam aliud præter mundum cui nihil absit, quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. »

2. Eusèbe, *Præparatio evangelica*, VII, dans Juste Lipse, *Physiologiæ stoicorum libri tres*, p. 77 : Nihil a Deo principe, quod fit nocens atque exitiabile proficisci.

3. Censorinus, *De die natali*, J. Lipse, *Physiologiæ, etc.*, p. 246 ; Cicéron, *Académiques*, IV.

4. Némésius, *Natura hominis*, c. XXXVIII ; Cicéron, *De natura deorum*, II, 20, 51.

5. Numénius apud Eusebium. J. Lipse, *op. cit.*, p. 248 ; Sénèque, *Consol ad Polyb.*, début.

6. Sénèque, *Quæst. natur.*, III, 29 : Antiquus ordo revocabitur.

7. Cicéron, *De nat. deor.*, II, 46, 118 : relinqui nihil præter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fient atque idem ornatus oreretur.

8. Némésius, *Nat. hom.*

9. Némésius, *l. c.* Cf. Saint-Augustin, *De civitate Dei*, lib. XII, c. XIII. Pierre Leroux, *de l'Humanité*, t. II, p. 693. — Virgile (*4e Eglogue*) a bien eu l'idée de cette succession des âges ; il annonce le retour de l'âge d'or après le siècle de fer actuel :

Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo
..... redeunt Saturnia regna.

n'ont rien d'étonnant dans une philosophie pour laquelle tout sortait parfait d'une cause parfaite aussi [1], et dont le principe physique était celui qu'avait déjà admis Héraclite, à savoir que le monde — ou Dieu — est le feu éthéré s'éteignant et s'allumant sans cesse, ou se condensant et se dilatant indéfiniment [2].

Aussi, convaincu du retour continuel des mêmes faits, Sénèque manifeste-t-il un certain dégoût pour la vie. On a fait toujours la même chose, on voit toujours la même chose : on se réveille, on dort, on a faim, on a froid ; jamais rien ne finit, tel un cercle où l'on tourne : on poursuit ce que l'on semble fuir. La nuit suit le jour, le jour suit la nuit : les choses ne passent que pour revenir ; aucune nouveauté, de telle sorte que parfois vient le dégoût de tout [3].

A juger le monde avec ses retours continuels sur lui-même sans espoir d'amélioration, on deviendrait pessimiste ; mais, comme, pense-t-on, ces événements toujours les mêmes sont les résultats d'une raison parfaite, qui préside à tout, il faut honorer l'âme universelle, loi suprême des êtres à laquelle doivent s'unir et se conformer

Mais, quand Virgile ajoute qu'un autre Achille ira assiéger une autre Troie, le poète n'a pas eu l'intention de reproduire la théorie stoïcienne des cycles ; il veut dire simplement que, malgré le retour de l'âge d'or, il restera encore des traces de l'ancienne perversité (pauca tamen suberunt priscæ vestigia fraudis) ; ces maux ne disparaîtront que plus tard.

1. Arius Didymus, ap. Eusebium : *Præp. evangel.*, XV, 18.

2. Il faut rapprocher de la théorie des cycles cette idée stoïcienne, d'après laquelle, périodiquement, tout se fait de l'unité, et l'unité se fait du tout, les choses se dissolvant dans le même ordre où elles se sont formées (Stobée, *Ecl. Phys.*, I, 37).

3. Sénèque, *Ad Lucilium*, XXIVe lettre, fin. Cf. *De tranquillitate animi*, ch. I et II. Cf. Horace, *Carm.*, II, 18, 15 : Truditur dies die Novæque pergunt interire lunæ ; et, IV, 7, 8. L'épicurisme lui-même semble avoir accueilli cette idée du retour continuel de toutes choses. Qu'on se rappelle, dans Lucrèce (*De natura rerum*, III, 930-950), le dialogue entre la Nature et l'homme qui redoute la mort. L'enfermant dans un dilemme pour le convaincre de la nécessité de mourir, la nature ajoute :

Nam tibi præterea quod machiner inveniamque
Quod placeat, nil est : eadem sunt omnia semper.

les autres âmes ; et l'on reconnaît que tout ce qui existe est ce qu'il y a de meilleur : il suffit de savoir s'assimiler à la raison universelle et d'attendre ses effets[1].

## II

Cependant on peut dire que l'idée de Progrès n'est pas restée étrangère à la philosophie stoïcienne.

Il ne s'agit pas, bien entendu, des réflexions que jette d'ici de là un penseur comme Sénèque, esprit très ouvert à toutes les doctrines, littérateur plus que philosophe. Parlant de la restauration du monde, il dit bien qu'elle se produira, quand il plaira à Dieu de faire commencer des choses meilleures[2] : ne sera-ce pas alors le début d'une ère bienheureuse où l'homme, né sous de meilleurs auspices, ignorera tous les crimes, et sera innocent[3] ? Mais, d'abord, on sait que ces mondes ne sont jamais qu'un seul et même monde, se reproduisant suivant la même loi ; et, de plus, Sénèque n'est pas très sûr de cette amélioration future, car il ajoute aussitôt que cette innocence ne durera pas longtemps, et que le mal se glissera vite dans le monde.

Aussi, est-ce sans se préoccuper des principes de la physique ou de la théologie stoïciennes que Sénèque parle du progrès. On sait qu'il s'accommodait de toutes les pensées qui lui paraissaient salutaires ; et un mélange de toutes les doctrines caractérisait son temps. Enfin, l'idée de Progrès était bien faite pour séduire un Romain, vivant à une époque où, malgré des désordres intérieurs,

1. Cléanthe, *Hymne à Jupiter*, dans Stobée, *Eclog. Phys.*, I et 3. Cf. Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 23 ; VI, 14.

2. *Quæst. nat.*, III, chap. XXVIII : cum deo visum ordiri meliora, vetera finiri. Cf. Plutarque, *De commun. not.* J. Lipse, *op. cit.*, 258.

3. *Quæst. Nat.*, III, 30.

l'œuvre de César et d'Auguste assurait la prospérité de l'empire par des conquêtes et une grande activité politique. Parfois, Sénèque évoque le souvenir d'un âge d'or qui est passé, la simplicité et la vertu de l'humanité primitive[1] ; il dit même que, depuis qu'il y a des savants, on ne trouve plus de gens de bien : et cette pensée lui sera plus tard empruntée par un apôtre de la Décadence qui s'appuiera sur son autorité[2]. Mais Sénèque parle nettement du progrès des sciences et de leurs applications. La nature a révélé ses secrets à l'homme, à la sagacité duquel sont dues toutes les inventions des arts[3]. Ce n'est pas à dire que nous ne pourrions pas vivre sans les sciences, puisque la nature l'a permis aux autres animaux ; mais ces besoins que nous nous sommes créés ce sont les arts qui les satisfont. Aussi « quand même les anciens auraient tout découvert, il y aura toujours une étude nouvelle : c'est l'application, la connaissance et l'arrangement de ces découvertes ».

Le stoïcisme a compris aussi, comme Pascal le verra plus tard, la solidarité des générations qui se transmettent l'héritage des connaissances. « Je vénère les découvertes de la sagesse et de leurs auteurs ; ces découvertes sont pour moi comme autant d'héritages que j'aurais re-

1. *Ad Lucilium*, 90e épist. Horace a exprimé la même idée, et les mêmes regrets de la félicité perdue (*Odes*, III, 14).

> Damnosa quid non imminuit dies ?
> Ætas parentum, pejor avis, tulit
> Nos nequiores, mox daturos
> Progeniem vitiosiorem.

On verra, plus loin le double usage qu'a fait Voltaire de ces vers du poète latin.

2. *Ad Lucilium*, 95e ép. « Postquam docti prodierunt, boni desunt ». Rousseau citera et traduira ce passage dans son *Discours sur les sciences et les arts* (œuvres complètes, Paris, 1826 ; 1er volume, p. 20) : « Depuis que les savants ont commencé à paraître parmi nous, les gens de bien se sont éclipsés », en le commettant pour prouver son paradoxe. Cf. Montaigne (*Essais*, livre I, chap. XXIV), qui cite le même texte de Sénèque.

3. Sénèque, 90e épist. Cf. Cicéron *de legibus*, I. ch. IX.

cueillis. C'est pour moi, qu'on a amassé, c'est pour moi qu'on a travaillé. Mais, il faut jouir de tout cela en bon père de famille, laisser plus qu'on a reçu et transmettre à ses descendants un héritage agrandi. Il reste encore et il restera beaucoup à faire ; et l'homme qui naîtra dans mille siècles d'ici ne se verra pas refuser l'occasion d'ajouter quelque chose[1]. »

Aussi les richesses que nous possédons ne sont-elles rien en comparaison de celles que possédera un jour l'humanité. Si l'on ignore encore les lois d'après lesquelles paraissent et disparaissent les comètes, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Tant de choses nous sont inconnues que nos descendants connaîtront[2]! Ils s'étonneront que nous ayons pu ignorer des choses qui seront évidentes pour eux.

Il faut se dire que les mystères ne sont pas dévoilés à la première fois. La nature ressemble à la divinité d'Éleusis qui garde en réserve des secrets pour ceux qui reviennent à elle[3]. De même nos descendants ajouteront quelque chose aux vérités que nous avons découvertes.

Il faut aussi distinguer ce que sont les progrès purement pratiques et matériels, et ce qu'est la sagesse[4]. C'est ici que la doctrine stoïcienne se présente sous une forme encore nouvelle. Dans ce système, tout intellectualiste, tout mécaniste, où la fatalité semble être maîtresse, s'introduisent des idées venues de la conscience que la doctrine semblait négliger et, par son essence même, éliminer. Ces idées seront le point de départ d'une conception du Progrès, plus large, plus féconde que la simple affirmation du développement des connaissances[5].

1. Sénèque, lettre 64e.
2. *Quæst. Nat.*, VII, ch. XXV.
3. *Ibid.*, VII, ch. XXXI.
4. Sénèque, lettre 90e.
5. Cf. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II, p. 224 et suiv.

Le stoïcisme repose, en effet, tout entier sur l'idée de la sagesse, qui n'a pas produit les perfectionnements pratiques, mais nous a donné la loi de la vie (vitæ legem). Or, la nature ne nous donne pas la vertu toute faite, il faut un certain art pour devenir vertueux[1] ; et l'on ne devient tel que par la raison, qui est le bien propre de l'homme, et qui, parfaite, lui donne le bonheur[2]. Ce sage ne s'est pas souvent rencontré, mais il peut exister ; car il peut y avoir progrès dans la sagesse[3].

Le stoïcisme eut, malgré son monisme, l'idée d'une raison pratique ; et il s'occupa, comme l'on sait, de déterminer les *offices,* les fonctions politiques et sociales de l'homme selon la nature. C'est lui qui, dans la société antique, introduisait l'idée d'un droit établi par la nature, et non par l'opinion[4], en pensant que ce droit et cette justice doivent être réalisés. De là, au lieu de la théorie affirmant le retour continuel de choses identiques, l'idée de l'amélioration sociale qui passa vite dans les essais de législation et les ouvrages des moralistes[5]. On arriva à penser que le gouvernement du monde devait être remis à la raison ; et, bientôt acceptée par tous, la philosophie morale du stoïcisme fut considérée comme celle qui devait réaliser le bonheur du peuple : Trajan honora les philosophes[6]. Sénèque réclamait en faveur des esclaves, qui doivent être nos amis[7] parce que tous les hommes

1. Sénèque, *Ibid.* et lettres 29e et 85e. Cf. Cicéron, *De finibus*, III, ch. II ; *Académiques*, II, 8. Voir Raymond Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité*, étude sur la casuistique stoïcienne. Paris, 1884.

2. Sénèque, lettre 76e.

3. Sénèque, *De const. sapient.*, VII, lettres 71e, 72e et 75e. Plutarque, *De pugn. stoïc.*, Cicéron, *Académiques*, IV. J. Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, livre II, ch. VIII, p. 152 ; voir Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 217.

4. Cicéron, *De legibus*, I, 10 : non opinione sed natura jus constitutum.

5. Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire*, t. II, p. 40.

6. V. Pline, *Panégyrique*, 44.

7. Lettre 47e.

ont la même origine ; « tous les hommes, si l'on remonte à l'origine, ont les Dieux pour père[2] » et l'homme n'appartient qu'à lui-même. La législation romaine subissait les contre-coups de ces doctrines : la vie publique s'améliorait sous l'influence de la philosophie qui doit briller pour tous les esprits. Aussi l'idée d'un progrès n'était-elle pas uniquement exposée par les théoriciens : « les chefs de la société croyaient au progrès et y travaillaient[3] ».

Il ne suffisait pas d'affirmer la possibilité de certaines améliorations, et d'en réaliser quelques-unes dans un état donné, comme cela se produisit à Rome. On rêvait davantage ; l'idée du droit des gens devait amener les esprits à concevoir un état de paix pour l'humanité entière : il ne s'agissait plus d'une nation, d'un pays considéré isolément ; les conceptions stoïciennes, vite répandues chez tous les hommes, aboutissaient à l'idée de la fraternité universelle, de la réconciliation de tous les peuples[4]. En effet, selon le stoïcien, nous ne devons pas vivre uniquement pour la cité, ou le dème que nous habitons[5], car au-dessus de tous les hommes il y a la raison ; et les états particuliers ne sont que les parties d'une immense cité, dont nous sommes tous les citoyens. Le monde est comme une cité, formée des Dieux et des hommes[6], dans laquelle la sagesse fera régner la concorde[7]. On reconnaît le monde comme sa patrie ; et le champ ouvert à la vertu n'en sera que plus large[8]. Un progrès réalisé sera à son tour cause d'un autre.

2. Lettre 44ᵉ.
3. Renan, *L'Église Chrétienne*, p. 291. Cf. Id., *Marc Aurèle*, passim.
4. Voir Virgile, *Églogue* IVᵉ. Cf. Sénèque, *Médée*, vers 375 et suiv.
5. Pseudo-Plutarque, *Fortune d'Alexandre*, I.
6. Cicéron, *De nat. deor.* II : « est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque. » Cf. *De legibus*, I ; Sénèque, *Cons. ad. Marciam*, 18, 1 ; Eusèbe, *Præp. evang.*, XV.
7. Sénèque, lettre 90ᵉ.
8. Id., *Consol. ad Helviam.*

C'est cette même idée d'une humanité parfaite qu'exposa magnifiquement Marc Aurèle dans les passages si connus et souvent cités des *Pensées* et où il glorifie la cité de Zeus qu'il aime[1]. Les stoïciens avaient trouvé cette conception du cosmopolitisme chez les cyniques, leurs premiers maîtres. Elle s'accordait admirablement avec l'époque heureuse des Antonins, et de la « paix romaine ». Les empereurs étaient alors dévoués au bien public, créaient des institutions de bienfaisance, amélioraient la condition des esclaves, encourageaient la formation des corporations de travailleurs, tandis que se développaient des villes nouvelles, et que, grâce à la construction des voies romaines, le commerce s'étendait de plus en plus. Le monde romain était animé de la vie la plus féconde.

Dans ce dernier enthousiasme de la philosophie stoïcienne, semble se retrouver l'idée fondamentale des premiers penseurs : l'unité du monde, l'unité de l'être. Seulement, cette idée s'est transposée dans le domaine moral ; elle y est devenue féconde ; et, en donnant au monde un groupe de penseurs et de législateurs, elle a fait d'une métaphysique moniste une philosophie de Progrès, basée sur la conscience et la raison pratique.

A la décourageante théorie des cycles s'est substituée, dans le stoïcisme, une doctrine du progrès intellectuel, moral et social.

1. *Pensées*, IV, 23 ; XII, 36.

## CHAPITRE V

## LE NATURALISME ÉPICURIEN

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment de la théorie des cycles et du retour des choses sur elles-mêmes, la philosophie stoïcienne était passée à une philosophie du Progrès, et à une conception nouvelle de la vie politique. Du temps même des premiers Stoïciens, cette idée de Progrès se trouve dans la doctrine qui est en opposition constante avec le stoïcisme. Épicure fut un adepte de l'idée de Progrès : et sa philosophie contient plus que l'ébauche d'une doctrine toute naturaliste et toute mécaniste, de l'évolution sociale, dans le genre de celle que professaient les Sophistes qui furent, à leur façon, des théoriciens du progrès.

Si on relit le discours de Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon, on voit comment les Sophistes rendaient compte de l'évolution sociale ; ils expliquaient de quelle façon au règne primitif de la force a succédé le règne des conventions et des lois imaginées par les faibles. C'était, pour eux, en réalité, non pas un progrès, mais plutôt une décadence, puisqu'il était juste que l'homme fort possédât plus, et eût plus de jouissances que le faible. L'humanité devait revenir à l'ancien état de choses perdu pour elle depuis longtemps.

Mais l'école épicurienne ne se bornera pas aux réflexions que Platon met dans la bouche de Calliclès.

Si, aux indications rares et brèves d'Épicure, nous joignons les développements que nous a laissés celui qui a le mieux interprété sa doctrine, c'est-à-dire Lucrèce, nous avons une théorie complète du progrès social, telle que nul autre philosophe ne l'avait encore donnée. L'idéalisme platonicien fait place à une conception expérimentale ; le rêve d'une cité parfaite, qui formait la partie essentielle de la politique de Platon n'est plus l'objet des préoccupations du philosophe. Il faut déterminer comment l'état social actuel s'est constitué, faire *l'histoire* du monde sous ses divers aspects.

Pour Épicure et pour Lucrèce, il s'agit surtout du progrès des connaissances et de la civilisation à travers le passé.

Épicure est lui-même la personnification du progrès, puisqu'il a, par ses idées et sa philosophie, réalisé la plus importante amélioration pour l'humanité. Il a fait passer la vie humaine des ténèbres de l'ignorance à la clarté du savoir, source de toute quiétude et de tout bonheur [1]. Il n'y a pas de comparaison entre l'action d'Épicure et les hauts faits d'Hercule ou les découvertes des autres hommes [2]. Il y a eu progrès pour l'existence, quand l'esprit de l'homme est passé des notions superstitieuses à la clarté des connaissances, montrant au genre humain ce qu'est véritablement la nature [3]. C'est Épicure qui a su réaliser ce progrès de l'humanité, quand la philosophie a remplacé la superstition [4].

On sait comment Lucrèce a glorifié dans son poème

1. Lucrèce, *de natura rerum*, V, 10.

..... quique per artem
Fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris
In tam tranquillo et tam clara luce locavit

2. Voir la suite du passage ci-dessus.

3. *De nat. rer.*, I, 62 et suiv. : Humana ante oculos fœde cum vita jaceceret, etc., etc...

4. *Ibid.*, V, 1181 te suiv. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, p. 115.

celui qui fut l'agent du progrès. Malgré son enthousiasme pour celui que l'humanité doit honorer comme un dieu et pour les améliorations que l'humanité a réalisées, Lucrèce laisse parfois entendre que le temps passé était meilleur que l'époque actuelle. Les choses ne venaient-elles pas plus facilement pour les hommes [1], ceux-ci n'avaient-ils pas des joies plus simples et plus faciles, quand ils savaient se contenter de peu [2], quand les voyages sur mer, la guerre et le luxe ne faisaient pas comme aujourd'hui des milliers de victimes [3] ? Et la nature n'a-t-elle pas raison de dire à l'homme insatiable de plaisir et de nouveautés qu'elle ne pourra rien inventer de plus, car toutes les choses reviennent toujours les mêmes [4] ? N'ajoute-t-il pas aussi qu'un jour l'univers entier sera détruit et tombera en ruines [5] ? Ce sont là des plaintes qui, surgissant parfois dans l'esprit du poète, ne font pas certainement le fond de sa pensée. Elles se retrouvent ailleurs [6]. Quel mora-

1. II, 1157-1174 :

> Præterea nitidas fruges vinetaque læta
> Sponte sua primum mortalibus ipsa (tellus) creavit,
> Ipsa dedit dulces fetus et pabula læta ;
> Quæ nunc vix nostro grandescunt aucta labore.....
> . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
> Jamque caput quassans grandis suspirat arator
> Crebrius, incassum manuum cecidisse labores,
> Et cum tempora temporibus præsentia confert
> Præteritis, laudat fortunas sæpe parentis.....

2. V, 935 :

> Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat
> Sponte sua, satis id placabat pectora donum.

3. V, 988-1010.

4. III, 945, eadem sunt omnia semper.

5. II, 1148 et suiv. ; V, 93-96.

6. Ovide qui professe la théorie des quatre âges du monde, *Métamorphoses*, I, 89-150, pense aussi qu'il y aura un temps où la machine du monde se consumera et sera anéantie (I, 256-258).

> .....adfore tempus
> Quo mare, quo tellus, correptaque regia cæli
> Ardeat, et mundi moles operosa laboret.

Virgile regrette les anciens temps, la vie simple d'autrefois, à laquelle suc-

liste n'a pas gémi sur la décadence des mœurs et regretté le bonheur du monde naissant? A cette simplicité primitive ont succédé des améliorations constantes ; celles-ci ont peut-être causé des maux qui n'existaient pas jadis. Ainsi, l'art de la navigation a causé les naufrages. Mais les progrès de toutes sortes que nous constatons aujourd'hui sont la meilleure preuve de l'industrie et de l'intelligence humaine, car le monde n'est pas l'œuvre des Dieux. A son origine, ce monde était si imparfait[1] ! Et qui oserait soutenir que les éléments du monde ont été, dans leurs arrangements, dirigés par une pensée intérieure, ou par une intelligence quelle qu'elle soit[2]?

On peut constater, dans le monde, la lutte éternelle du principe de vie, d'accroissement contre le principe de destruction et de mort[3]: considéré dans telle ou telle partie, le monde nous présente tour à tour le bien et le mal, mais, pris dans son ensemble, envisagé depuis son origine jusqu'à aujourd'hui, il manifeste partout les effets de l'intelligence humaine, agissant sur les choses, les efforts de l'homme transformant tout et produisant une vie meilleure. Ce sont ces progrès continus de l'espèce humaine que Lucrèce expose dans le cinquième livre du *De natura rerum*: sa description est une véritable histoire de l'esprit et de la technique humaine.

La loi générale de l'existence, c'est la loi du changement. Rien ne reste semblable à ce qu'il était d'abord :

cédèrent le goût de la guerre et la fureur d'acquérir (*Géorgiques*, I, 120-149 ; *Énéide*, VIII, 314. Cf. *Eglogue*, IV) ; mêmes regrets chez Tibulle (*Élégies*, Livre I, Élégie 3, vers 35 et suiv.).

1. II, 181 (même texte V, 198) : tanta stat prædita culpa (natura mundi).

2. V, 419 :

..... neque *consilio* primordia rerum
Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt.

Cf. Lactance, *divin instit.*, I, 2, 1 ; III, 17, 8 ; *De ira dei*, 9, 4 ; *de opificio dei*, 6, 7. Voir Usener, *Epicurea*, Leipsick, Teubner, 1887.

3. II, 569 (motus exitiales, rerum genitales auctificique motus ; certamine principiorum ; vitalia rerum).

une chose disparaît pour faire place à une autre : ce qui était autrefois est aujourd'hui impossible ; ce qui ne fut jamais sera réalisé[1]. En effet, pénétré de l'idée qu'il existe des infiniment petits et que tout se fait par des changements insensibles pour nous, mais bien réels, sachant que, pour expliquer deux faits très différents, il faut admettre entre eux une série sans fin d'intermédiaires qui les rapproche[2], Lucrèce avait ce qu'il fallait pour faire l'histoire de l'humanité et en décrire les changements successifs à travers le temps.

Mais Épicure ne se contentait pas de cette conception de la continuité ; il ne constate pas seulement le changement dans la nature : il affirme qu'il y a du mieux dans les divers moments de l'existence humaine. En cela il est véritablement un théoricien du Progrès.

Le monde n'était d'abord qu'une masse informe ; plus tard, les parties se divisèrent, la terre se sépara du ciel ; de même les eaux de la mer et les feux de l'Éther[3]. A l'origine, la race humaine était plus forte et plus solide (*durius*) ; mais elle avait une vie semblable à celle des bêtes sauvages ; et personne ne savait encore retourner les champs et faire pousser quoi que ce soit[4]. Les hommes ne

1. V, 828-836 :

> Mutat enim mundi naturam totius ætas
> Ex alioque alius status excipere omnia debet
> Nec manet ulla sui similis res : omnis migrant
> Omnia commutat natura et vertere cogit.
> Namque aliud putrescit et ævo debile languet,
> Porro aliud clarescit et e contemptibus exit.
> Sic igitur mundi naturam totius ætas
> Mutat et ex alio terram status excipit alter ;
> Quod potuit nequit, ut possit quod non tulit ante.

2. I, 310 et suiv. ; exemples des changements insensibles : l'anneau qui s'amincit à force d'être porté, la goutte d'eau qui creuse la pierre ; le soc de la charrue qui décroît ; les pierres que les passants usent à la longue, etc., etc.....

3. V, 432 et suiv.

4. V, 925-936.

connaissaient pas l'usage du feu ni celui des peaux de bêtes pour se vêtir. Dénués de tout au point de vue matériel, ils n'étaient pas mieux partagés au point de vue moral. Ils n'avaient pas l'idée d'un bien général ; et leur vie n'était réglée ni par des coutumes, ni par des lois, *moribus, legibus*[1]. La seule loi était la force ; et chacun ne pensait qu'à soi.

Mais bientôt, l'humanité sortit de cet état inférieur. Il n'est pas besoin d'admettre l'existence d'un Prométhée qui lui aurait enseigné les arts. Par lui-même, par son esprit ingénieux et une intelligence puissante, le genre humain accomplit les progrès qui marquent son histoire[2].

Ce fut d'abord la construction des maisons, puis la découverte du feu qui permit la cuisson des aliments, et donna naissance à un nouveau genre de vie. Ce fut aussi l'établissement de la famille qui suivit de près ces premières découvertes. Aux unions fortuites, résultat de la passion ou de la force, succédèrent les chastes douceurs de la vie conjugale : et bientôt les caresses des enfants rendirent plus traitable l'esprit farouche de leur père.

Plus tard, on reconnut qu'il était meilleur et plus avantageux de se respecter que de se faire la guerre ; ce fut là une convention tacite entre les hommes ; et le respect de la justice fut, pour l'humanité, une condition d'existence[3]. C'est encore le besoin naturel qui a créé le langage et appris aux hommes à exprimer leurs idées, à désigner les objets par des sons articulés. Quoi d'étonnant

1. V, 959.

> Nec commune bonum poterant spectare, nec ullis
> Moribus inter se scibant nec legibus uti.

2. V, 1107 :

> Ingenio qui præstabant et corde vigebant.

3. V, 1143-1160.

à cela, quand les animaux se servent de cris et d'accents divers, pour exprimer leurs sentiments [1] ?

Ce n'était pas encore là la véritable organisation sociale. Bientôt les rois fondèrent les villes fortifiées et la cause de ce progrès fut le besoin que l'on avait d'éviter les agresseurs, en un mot, la nécessité de protéger la vie d'un groupe déterminé [2]. De même, après la mort des rois, le pouvoir serait tombé entre les mains de la populace; alors on décida d'établir des magistrats et des lois. On comprit qu'on ne pouvait plus vivre sous le règne de la force : tout naturellement et de lui-même le genre humain se soumit à des lois, comme, aux premiers temps du monde, et, sans même se parler, l'avaient fait les hommes qui avaient trouvé la concorde et le respect mutuels plus utiles que la lutte [3]. De là, la justice et la puissance des lois.

En même temps, naissait et se développait l'industrie humaine. Les premiers instruments des hommes furent les mains, les ongles, les dents, puis les pierres et les branches d'arbres, ensuite la flamme et le feu [4]. Plus tard, on découvrit les métaux : l'airain, l'or, le fer, l'argent, le plomb. On remarqua vite que ces métaux prenaient l'empreinte et la forme des crevasses dans lesquelles on les avait trouvés [5], et, par analogie, on pensa que ces métaux pourraient prendre une forme quelconque, si on les rendait liquides, et ensuite être transformés en lames aiguës et minces propres à travailler les bois des forêts. Mais l'or était trop mou et ne pouvait servir à faire des instruments. Ce fut la découverte du fer qui donna à

1. V, 1028-1090.
2. V, 1109-1120 et suiv.
3. V, 1143-1155 :

> Nec facilest placidam ac pacatam degere vitam
> Qui violat factis communia fœdera pacis.

4. V, 1281 et suiv.
5. V, 1260.

l'homme les moyens de travailler la terre, car sitôt après la découverte du feu, bien qu'il fût moins traitable et moins abondant que l'airain, le fer servit à fabriquer tous les instruments que nécessitent l'agriculture et la guerre[1].

L'homme apprit aussi à se vêtir, et la découverte des métaux l'aida à réaliser de nouveaux progrès. En effet, aux vêtements primitifs formés par de simples peaux de bêtes, dont les morceaux étaient rattachés entre eux et noués (*nexilis vestis*), succéda le tissu dont la confection n'était possible qu'après la découverte de l'usage du fer. Ce fut le fer qui servit à fabriquer la toile et à faire les instruments du tisserand[2].

La nature elle-même, créatrice de tout, donna à l'homme l'idée de la culture; l'expérience lui avait fait voir que les plantes se reproduisent; ainsi il eut l'idée du greffage et de la bouture[3].

Après les arts et les industries dont l'invention était nécessaire à la vie, on a vu naître les arts d'agrément, tels que le chant et la musique. Avant qu'ils fussent créés, il était nécessaire que la race fût devenue forte physiquement et qu'elle n'eût rien à redouter pour sa vie; de même que, de tout temps, l'homme ne s'est donné aux plaisirs artistiques qu'après avoir assuré sa vie matérielle et satisfait ces besoins. — *cum satietate cibi*[4].

Tels sont les progrès, les améliorations que présente l'histoire de l'espèce humaine et c'est pas à pas que les hommes ont marché (*Pedetentim*).

L'école épicurienne ne se contentait pas de constater et de décrire : elle essayait d'expliquer le fait du progrès. C'est ce qui ressort d'un texte important d'Épicure que

1. V, 1281-1307.
2. V, 1350-1360.
3. V, 1361-1378.
4. V, 1391.

nous a conservé Diogène Laerce, et de certains passages caractéristiques de Lucrèce[1].

Voici quelles sont, d'après l'école épicurienne, les principales conditions du progrès :

1° La succession des générations. Les vieilles choses doivent céder la place aux nouvelles : les unes servent à refaire les autres, de telle sorte que la vie n'est donnée en toute propriété à personne ; mais tous en ont l'usufruit, toutes les générations, semblables à des coureurs, se passent indéfiniment le flambeau de la vie[2] ; tandis que certaines espèces disparaissent, d'autres vivent et se renforcent, grâce aux qualités qu'elles possèdent, grâce aussi aux services que certaines ont rendus et qui nous ont portés à les protéger[3].

2° Le temps. — Le temps, qui ne se comprend lui-même que par le mouvement des choses[4], est indispensable à tout progrès. Rien ne s'accroît que peu à peu[5] ; les hommes ne deviennent pas hommes tout de suite ; les arbres ne sont pas grands dès les premiers jours ; le temps (*ætas*), dans des intervalles plus ou moins longs, fait croître chaque chose[6].

1. Voir Diogène Laerce, X, 75 : Ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν [τῶν ἀνθρώπων] πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ τῶν αὐτῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι · τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα καὶ ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν, ἐν μὲν τισι θᾶττον, ἐν δὲ τισι βραδύτερον · καὶ ἐν μέν τισι κατὰ περιόδους καὶ χρόνους μείζους ἀπὸ τῶν τοῦ ἀπείρου, ἐν δὲ τισι κατ' ἐλάττους.

2. *De nat. rer.*, III, 964 :

> Cedit enim rerum novitate extrusa vetustas
> Semper, et ex aliis aliud reparare necesset, etc., etc...

Cf. II, 79 : et quasi cursores vitai lampada tradunt.

3. V, 855-877.

4. I, 462 :

> Nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
> Semotum ab rerum motu placidaque quiete.

5. I, 180 et suiv. Cf. I, 310 sqq : la théorie des changements infinitésimaux, *supra*.

6. Κατὰ περιόδους καὶ χρόνους μείζους (Diogène Laerce) ; cette idée sert à Lucrèce pour prouver sa théorie physique, savoir, que rien ne naît de rien.

3° Le travail de l'homme. — Bien que les découvertes soient parfois dues au génie inventif des individus[1], il a fallu le plus souvent de nombreux tâtonnements, du travail continu pour rendre meilleur ce qui primitivement était médiocre. Nous voyons les lieux cultivés l'emporter sur les lieux incultes : l'effort de nos mains leur fait rendre de meilleurs fruits[2]. C'est le résultat de l'art, qui, selon les Épicuriens, était le moyen réalisant ce qui est utile à l'existence[3].

4° Le besoin. — Il a toujours été l'agent principal du progrès. *Usus*, dit Lucrèce (v. 1450) traduisant ainsi l'expression d'Épicure : *ὑπὸ τῶν αὐτῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι*. Ainsi, c'est le besoin qui nous a fait donner des noms aux choses, et qui a créé le langage.

5° L'expérience. — Elle procède petit à petit, car il faut souvent attendre que les faits soient révélés par la nature elle-même ; aussi l'esprit de l'homme ne doit-il pas se décourager[4]. Ainsi, c'est la vue de ce qui se passait dans la nature qui a suggéré à l'homme l'art si utile de la greffe et de la bouture[5]. De même, pour l'invention de la flûte ; on avait vu par expérience, que les soupirs du vent faisaient résonner les roseaux[6]. C'est aussi l'expérience qui, leur faisant connaître les mouvements réguliers

1. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, p. 145.

2. I, 208-214 (manibus meliores reddere fetus, nostro labore, expressions qui indiquent l'effort, le travail).

3. *Scholiasta Dionysii Thracis*, dans Usener, *Epicurea*, p. 171, n° 227 B : μέθοδος ἐνεργοῦσα τῷ βίῳ τὸ συμφέρον. Ἐνεργοῦσα δὲ οἷον ἐργαζομένη.
Cf. Virgile, *Géorgiques*, I, 133.

Ut varias usus meditando extunderet artes
Paullatim.

4. V, 1452 :

Impigra experientia mentis.

Cf. Virgile, *Géorgiques*, I, 145 :

Labor improbus.

5. V, 1361 et suiv.

6. V, 1382.

du ciel et les retours des saisons, apprit aux hommes à se rendre compte de la vraie nature des choses : au lieu de tout expliquer par la volonté des dieux (*nutu*), on admit les causes naturelles et un ordre, toujours le même, entre les phénomènes de la nature[1]. Ne pourrait-on pas voir déjà, dans la théorie de Lucrèce, le pressentiment de la différence que fera Auguste Comte entre l'explication théologique et l'explication positive, caractéristique du progrès intellectuel ?

6° La raison. — Elle aide l'expérience ; elle y découvre ce que peut-être l'expérience seule ne donnerait pas. Elles se complètent ; n'y aurait-il même pas opposition entre elles, l'une allant pas à pas, comme nous l'avons vu, l'autre pouvant deviner tout de suite ce qui doit se produire[2] ?

En un mot, succession des générations, temps, travail humain, besoin, expérience, raison, telles sont les conditions nécessaires pour qu'il se réalise un progrès.

Il est aisé de saisir la grande originalité de la théorie épicurienne. Avec elle s'affirme la tendance naturaliste ; la conception politique est un prolongement de la théorie matérialiste. Elle est un essai pour se représenter expérimentalement l'histoire de la vie sociale dans le passé, car Épicure n'a pas songé à prophétiser pour l'avenir et il

1. V, 1187 :

> Praeterea cœli rationes ordine certo
> Et varia armorum cernebant tempora verti
> Nec poterant quibus id fieret cognoscere causis.
> Ergo perfugium sibi habebant omnia divis
> Tradere et illorum nutu facere omnia flecti.

Cf. *ibid.*, 1436 :

> At vigiles mundi magnum versatile templum
> Sol et luna suo lustrantes lumine circum
> Perdocuere homines annorum tempora verti
> Et certa ratione geri rem atque ordine certo.

2. V, 1452 : ratioque in luminis *erigit* oras. Cf. Diogène : τὸν δὲ λογισμὸν... ἐν μὲν τισι θᾶττον...

n'a pas recherché quelle serait la cité parfaite. Pour ce qui concerne uniquement l'histoire, on peut dire — en tenant compte, bien entendu, des temps, des événements, des aspirations de civilisations différentes, — que la théorie épicurienne du progrès annonce déjà l'*Esquisse* de Condorcet[1].

1. Voir Guyau, *la morale d'Epicure*, 3e édition, 1886, p. 158.

# CHAPITRE VI

## LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET LA CITÉ DE DIEU

### I

Au moment où disparaît la nationalité juive, les espérances messianiques qui avaient alimenté la prédication des prophètes se retrouvent chez les premiers chrétiens. Les Évangiles tendent à démontrer que Jésus est bien celui qui remplit les conditions du Messie, tel que l'avait annoncé le Second Esaïe. C'est vers lui que convergent tous les événements de l'histoire juive : Jésus devient le point culminant du progrès humain depuis la création du monde ; et il rassemble les traits des principaux personnages de l'histoire sacrée. Les premiers adeptes de la religion nouvelle pensaient que Jésus viendrait rétablir le royaume de Dieu sur la terre et ils admettaient que la révolution annoncée par lui était foncièrement et matériellement messianique. Le christianisme primitif était une théorie du Progrès tel qu'on pouvait le concevoir à cette époque [1]. Jésus demandait pour le monde que la volonté de Dieu y fût faite ; le règne divin qu'il souhaitait c'était le bien universel ; il voulait que la cité parfaite qu'on pouvait rêver comme existant dans le ciel se réali-

1. Cf. Pierre Leroux, *Doctrine de la perfectibilité et du progrès continu*. 3e Mémoire (*Œuvres*, édit. Sandré, 1850, t. II).

sât sur la terre[1]; il demandait « la réforme de toutes choses[2] » ; et l'idée d'un changement prochain du monde pouvait bien être accréditée dans les esprits par les miracles que faisait Jésus et qui se traduisaient par des faits nouveaux dans le monde matériel. Jésus employait même des paraboles pour faire comprendre quel serait ce changement qui deviendrait définitif pour le monde. Le royaume des cieux n'est-il pas semblable à un grain de sénevé qui est devenu un arbre si grand, que les oiseaux du ciel viennent faire leur nid dans ses branches[3]? N'est-il pas aussi comme le levain qui fait fermenter toute la pâte[4]? Bien qu'il voulût faire une révolution morale, — en cela, d'ailleurs, d'accord avec les prophètes, tel qu'Esaïe, — on subit autour de lui l'influence du livre de Daniel, et l'on pensa à un être surnaturel devant ouvrir pour le monde, une ère de prospérité. L'idée du royaume de Dieu et celle de l'Apocalypse ont pu être, à un moment, les symboles du progrès humain[5].

Bientôt on eut d'autres conceptions. Jésus lui-même n'avait-il pas dit : « mon royaume n'est pas de ce monde »? Aussi fut-il facile pour les esprits de ne plus croire à la réalisation matérielle du règne messianique, et l'on démontra que les prophéties relatives au bonheur futur se rapportaient au règne de l'Évangile et à la fondation de l'Église. L'idéal social, tel que le conçoit la nouvelle église, se réalisera par la perfection des individus, des personnes : il s'établit de plus en plus une opposition entre

1. *Mathieu*, VI, 10 : Que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel.

2. *Actes des Apôtres*, III, 21.

3. *Mathieu*, XIII, 31 ; *Marc*, IV, 31 ; *Luc*, XIII, 19.

4. *Mathieu*, XIII, 33 ; *Luc*, XIII, 21.

5. Voir Renan ; *Vie de Jésus*, p. 132 : « Jésus n'est pas un spiritualiste, car tout aboutit pour lui à une réalisation palpable, mais c'est un idéaliste accompli, la matière n'étant pour lui que le signe de l'idée et le réel l'expression vivante de ce qui ne paraît pas ». Cf. *Ibid*, p. 15, 82, 120-125, 266, 298.

les soucis du monde, et la poursuite du royaume messianique[1] : on parle surtout de la *communauté religieuse* à laquelle ont accès tous les hommes de bonne volonté, qui peuvent, par la foi personnelle, assurer leur salut ; de là, l'idée de la séparation absolue entre les croyants et les incroyants. Ces doctrines se précisent dans les écrits de l'apôtre Paul, auteur de la véritable philosophie du christianisme[2]. D'après lui l'histoire de l'humanité est tout entière suspendue à la mission du Christ ; Paul enseigne « une philosophie qui n'est pas celle de ce siècle ni celle des princes de ce siècle qui vont passer[3] » : après avoir blâmé ceux qui ne s'occupent que des choses de la terre, il ajoute : « Notre société à nous est dans les cieux. Nous attendons de là notre sauveur, Jésus le Christ, qui transfigurera le corps de notre bassesse en le rendant conforme au corps de sa gloire par l'énergie de sa puissance qui est en lui de se soumettre toutes choses[4]. » Paul retrouve dans le texte oublié du mythe du Paradis, dans la narration pessimiste du rédacteur jéhoviste le récit de la chute du premier homme : et il en tire une religion[5]. Quel que soit le sens qu'il ait voulu donner à sa théorie du péché[6], c'était toujours une doctrine de la décadence humaine, puisque l'humanité serait passée de l'état de félicité à l'état de malheur. Pour Paul, si la mort est venue par un homme (Adam), la résurrection vient par un autre homme (Jésus). « De même qu'une seule faute a entraîné la condamnation de tous les hommes, de même un seul acte de justice a entraîné pour tous les hommes la justi-

1. Voir *Mathieu*, VI, 19-34. Cf. Saint Paul, I. *Corinthiens*, VII, 17-40 ; *Luc*, X, 38-42 (Épisode de Marthe et de Marie). — Cf. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 61.

2. Voir Renouvier, *Philosophie Analytique*, t. II, p. 426 et suiv.

3. I. *Corinthiens*, II, 6.

4. *Épître aux Philippiens*, III, 18.

5. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 358.

6. Voir les diverses interprétations proposées par Renouvier (*Philosophie analytique*, t. II, p. 447 et suiv.)

fication qui donne la vie ; et de même que la désobéissance d'un seul homme en a rendu pécheurs un grand nombre, de même l'obéissance en rendra justes un grand nombre[1]. » On peut même dire que grâce à Jésus, le péché a été un bonheur et a servi à mettre en lumière la miséricorde de Dieu. La possession vient par la foi comme cela est arrivé à Abraham ; et, si la foi lui fut « comptée pour justice » ; il en sera de même pour ceux qui croient en Jésus-Christ[2]. Il y aura une transformation dans l'état de l'humanité, parce que, si le premier Adam, doué d'un corps animal, corruptible, mortel, a été la cause de tout le mal, grâce au second, doué d'un corps spirituel, ceux qui le reconnaîtront seront élus[3].

Les idées de Paul sur la nouvelle vie donnèrent lieu aux rêveries de l'*Apocalypse*, à l'idée d'une Jérusalem nouvelle qui descendrait du ciel avec une lumière éternelle, émanée de l'Agneau. Paul fut certainement un théoricien de la rénovation morale et sociale qui n'est autre pour lui que la vie éternelle ; mais il ne faudrait pas voir, dans quelques textes de l'apôtre, une théorie du Progrès universel[4].

Les doctrines sociales et la philosophie de l'histoire se précisent chez celui que l'Église regarde comme son défenseur le plus autorisé, chez saint Augustin. Disciple de Paul, il ne s'abandonne pas uniquement aux promesses de la vie éternelle, mais il essaie d'appliquer au monde

1. *Epître aux Romains*, V, 18-21. Cf. I, *Corinthiens*, XV, 21-22.
2. *Épître aux Romains*, IV, 12-25.
3. Dans le quatrième Évangile, Jean oppose la vie actuelle à la vie éternelle : « Qui aime sa vie la perdra et qui hait sa vie en ce monde la gardera dans la vie éternelle » (XII, 24). Cf. *Ibid.*, VIII, 51, XI, 21-27.
4. C'est ce qu'a essayé Fogazzaro, dans les *Ascensions humaines*, à propos d'un passage de l'*Épître aux Romains*, (VIII, 19-23), où il s'agit simplement de l'annonce d'une association des animaux au bonheur des hommes vivant enfin sous la vraie loi (Faguet, Darwinisme idéaliste, *Revue Bleue*, 8 juin 1901, p. 721).

réel, à la société humaine considérée dans la suite des temps les idées du Christ. On sait, en effet, que saint Augustin fut amené à l'étude et à la religion par la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron ; et Cicéron ne conseillait-il pas l'étude de la philosophie non seulement pour la vie présente mais aussi pour la vie future[1] ? N'était-il donc pas juste d'essayer une justification du christianisme, en faisant appel à l'histoire, pour en dégager le véritable sens ? C'est ce qu'a tenté saint Augustin qui, versé dans les connaissances profanes, était en même temps, un ardent défenseur de la foi.

Malgré les doctrines du péché originel et de la grâce qui inclineraient plutôt l'esprit à des tendances pessimistes, — ou peut-être même à cause de ces doctrines, — nous trouvons dans saint Augustin, une véritable philosophie de l'histoire servant d'assise à une théologie ; et indépendamment de cela, des considérations intéressantes sur le progrès de l'humanité. Saint Augustin n'est pas toujours théologien ; il devient parfois observateur.

D'abord, pour saint Augustin, le genre humain se divise en deux ordres, ou, comme il dit dans son langage mystique, en deux cités. L'une, c'est la société des hommes : elle est prédestinée à souffrir un supplice éternel avec le diable, tandis que l'autre, composée de ceux qui vivent selon Dieu, est destinée à vivre éternellement avec lui[2]. Le paganisme représente une cité, la cité des gens vivant selon la chair ; aussi leurs Dieux ont-ils si peu de valeur qu'ils n'ont pu empêcher les plus terribles malheurs de fondre sur les Romains. Ils ne les ont jamais secourus ni pendant la guerre ni au moment des fléaux qui ont fondu sur eux : leurs historiens eux-mêmes le re-

1. Cicéron, *Hortensius*.

2. *De civitate Dei*, XV, 1 : « una quæ prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera, æternum supplicium subire cum diabolo ».

connaissent[1]. On ne veut pas reconnaître que loin d'être la cause des maux de l'humanité, la religion chrétienne est celle qui prêche la cité véritable, régie et animée par l'amour du vrai Dieu et ne se renfermant pas dans des frontières terrestres.

A l'exemple de saint Cyprien, qui avait essayé de détourner des chrétiens qu'on accusait de tous les maux, les colères des païens, saint Augustin se propose, comme but, la glorification du christianisme[2]. Il va jusqu'à dire que le vrai Dieu a protégé Rome, parce que Rome devait servir à ses desseins particuliers. Ce dessein c'est l'établissement du christianisme ; ce fait constitue un progrès dans l'humanité ; le christianisme ne se présente pas comme une innovation radicale sans attache avec le passé ; il a été préparé dès le commencement des choses.

Aussi, malgré des digressions, des discussions de toutes sortes, la *Cité de Dieu* est-elle un ouvrage où l'auteur s'occupe surtout de la signification morale des faits historiques. Pour saint Augustin, on peut classer tous les événements humains selon une loi providentielle qui en donne l'explication et le sens. Cette loi est celle-ci : tout est soumis à la conduite secrète de Dieu, dont les jugements sont justes et incompréhensibles[3]. Ce Dieu qui a tout ordonné, depuis l'être le plus élémentaire jusqu'à l'être le plus parfait, n'a pas pu se désintéresser des royaumes des hommes, et les laisser en dehors des lois de sa Providence[4] ; et, si les choses se développent suivant un certain ordre, c'est parce que Dieu, nous laissant

1. *Ibid.*, III, 16-17.

2. Paul Orose écrira dans le même esprit son *Histoire universelle* ; et Lactance n'annonçait-il pas aussi, pour le jour où le vrai Dieu serait honoré, l'âge d'or et la fraternité universelle ?

3. *Ibid.*, II, 23 : cujus plene judicia nemo comprehendit, juste nemo reprehendit. — Voir Buchez, *Introduction à la science de l'histoire*, chapitre V, t. I, p. 88 ; Buchez admet que nous devons au christianisme l'idée du Progrès.

4. *Ibid.*, V, 11. Cf. V, 1 : divina providentia regna constituuntur humana.

ignorer cet ordre, le règle et en dispose comme il lui plaît[1].

Cette conception est celle qui met en valeur la doctrine chrétienne et la représente, nous le disions plus haut, comme la fin de l'évolution religieuse et morale de l'humanité. Une même lumière paraît partout ; elle se lève sous les patriarches ; sous Moïse et sous les prophètes, elle s'accroît : Jésus-Christ, plus grand que les patriarches, plus autorisé que Moïse, plus éclairé que tous les prophètes, nous la montre dans sa plénitude. On reconnaît encore là la main et le dessein de Dieu qui a fait apparaître le christianisme au moment favorable et quand sa lumière devait être utile au monde et aux esprits préparés par d'autres croyances et d'autres idées[2].

On pourrait suivre saint Augustin dans la description historique qu'il fait des deux cités : la cité de Dieu, et la cité de la terre : l'une qui a commencé avec Abel, l'autre avec Caïn ; nous les voyons aujourd'hui confondues ; mais, il faut que la cité céleste se réalise de plus en plus. Au lieu de mettre son bonheur dans la possession des biens temporels, la cité céleste vit en espérance ; et les membres qui la composent aspirent à un bonheur éternel[3]. Elle s'est cependant réalisée avec Abraham[4], avec la Jérusalem terrestre qu'on appela la cité sainte, en pré-

1. *Ibid.*, IV, 33 : Deus ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis. Neque hoc temere et quasi fortuitu, quia Deus est, non fortuna : sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis notissimo sibi. Cf. IV, 2, V, 12 ; V, 21.

2. *Ibid.*, II et 28. Clément d'Alexandrie pensait aussi que la philosophie païenne est une préparation providentielle des gentils à l'Évangile ; il oubliait que la sagesse antique reposait sur un fond scientifique que le christianisme abandonna.

3. *Ibid.*, XV, 18 : hominum societatum, quæ non secundum hominem in re felicitatis terrenæ, sed secundum Deum vivit in spe felicitatis æternæ. Cf. *Genèse*, IV, 26.

4. *Ibid.*, XVI, 12 et suiv.

vision de celle qui devait exister un jour[1] avec Job, cet homme pieux[2] ; mais les prophètes ont prédit le salut du monde par Jésus-Christ ; leurs visions désignent l'Église future que nous devons chercher à édifier, et à réaliser[3]. Nous aurons ainsi la vie éternelle qui est le souverain bien[4] ; et nous l'atteindrons par la foi. Mais, il faut éviter ceux qui font dépendre d'eux-mêmes le bien et le mettent en cette vie, remplie de misères, pour qui la compare à la véritable vie[5]. Le véritable bonheur viendra quand l'âme et le corps recevront du créateur toutes les perfections dont leur nature est susceptible[6]. L'âme sera guérie par la sagesse, et le corps renouvelé par la résurrection. La béatitude finale sera caractérisée par la paix ; le mot *Jérusalem* lui-même, qui désigne la cité future, ne signifie-t-il pas : vision de paix[7] ? et la paix n'est-elle pas le but que visent tous les hommes ? Les guerres ne se font qu'en vue de la paix ; et la paix de la cité céleste sera l'union très réglée et très parfaite pour jouir de Dieu, et pour jouir les uns des autres en Dieu[8] : ce sera aussi la paix intellectuelle dans la croyance à la vérité de la raison, des sens et des Écritures ; la cité de Dieu déteste, comme une folie, l'incertitude préconisée par la nouvelle Académie[9].

Saint Augustin pense même que, dans la cité céleste, les corps passeront de la corruption et de la mortalité à un

1. *Ibid.*, XV, 2 : « umbra sane quædam civitatis hujus et imago prophetica ei significandæ potius quam præsentandæ servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressæ, sicut futura est, veritatis. »
2. *Ibid.*, XVIII, 47.
3. *Ibid.*, XVIII, 27 et suiv.
4. *Ibid.*, XIX, 4 : « æternam vitam esse summum bonum. »
5. *Ibid.*, *ib.*, 5-8.
6. *Ibid.*, *ib.*, 10.
7. *Ibid.*, *ib.*, 11.
8. *Ibid.*, XIX, 13. Cf. 17.
9. XIX, 18.

état immortel et incorruptible ; un embrasement du monde détruira les qualités des éléments corruptibles, pour leur en donner d'autres qui conviendront à des corps immortels. Ce sera la réalisation du mot d'Esaïe : il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle[1].

Le monde va donc, grâce à la foi chrétienne, vers la perfection ; et c'est de ce seul vrai Dieu que vient tout perfectionnement ; de lui nous espérons la vie éternelle. On soulève parfois des objections contre cette théorie d'un progrès continu de l'homme vers la vie éternelle : elles viennent surtout de ceux qui demandent pourquoi Dieu n'aurait pas créé le monde ou l'homme plus tôt, et qui veulent échapper à cette difficulté. Saint Augustin voit bien, que ce sont là des subtilités (*argumentationes*), dont se servent les impies pour détourner notre piété du droit chemin ; il les signale cependant et les réfute[2].

Pour résoudre la difficulté en question, suffit-il d'admettre que toutes choses se renouvellent incessamment dans la nature et qu'il y a des révolutions continuelles où toutes choses recommencent, ou bien que le monde lui-même meurt et renaît sans cesse ? On s'appuie sur les réflexions de l'Ecclésiaste qui disait : il n'y a rien de nouveau sous le soleil : et on croit pouvoir dire avec certains philosophes[3], que tous les événements du monde se sont déjà produits ou se reproduiront : par exemple, Platon, à une certaine époque, a enseigné la philosophie à l'Académie ; mais, bien longtemps auparavant, il l'avait déjà enseignée et dans le même endroit et devant les mêmes auditeurs : dans la suite des temps, après une révolution

1. XX, 17. Cf. *Esaïe*, LXV, 7.
2. XII, 11-13, 17, 20.
3. XII, 13. Il s'agit des stoïciens : « falsi circuitus a falsis sapientibus fallacibusque comperti ». L'hypothèse des mondes successivement brûlés et restaurés sans qu'ils soient cependant de pures répétitions les uns des autres se retrouve dans Origène (*De principiis*, III, 6). Cf. Pierre Leroux, *de l'Humanité*, t. II, p. 693.

de plusieurs siècles, il l'enseignera encore aux mêmes disciples. Saint Augustin pense que c'est là une conception insensée ; Jésus-Christ est mort une fois, il ne mourra plus, car la mort n'a plus d'empire sur lui ; s'il y a de ces révolutions, c'est pour les seuls impies, qui, selon le mot du Psalmiste[1], marchent en tournoyant dans le labyrinthe de leurs erreurs et assimilent l'esprit de Dieu à l'esprit de l'homme, le seul qu'ils connaissent. La foi en la vie éternelle nous empêche aussi d'admettre que l'âme doive, à certains moments, revenir dans un corps et retrouver les misères de la vie présente[2]. Il n'y a donc pas lieu de se tourmenter des difficultés qu'on oppose à la thèse de la cité de Dieu.

## III

Parmi ces réflexions théologiques et mystiques, on pourrait rencontrer, dans l'œuvre de saint Augustin, quelques observations plus pratiques, et relatives à l'idée de Progrès : mais le théologien n'oublie pas l'objet de sa polémique, et il rapporte tout à la puissance divine. Il y a toujours passage d'un état inférieur à un état supérieur pour l'individu ; « personne ne sera bon avant d'avoir été méchant »[3] : et un homme ne devient pas habile tout d'un coup, mais peu à peu et avec l'âge. Le besoin ou l'attrait du plaisir nous a fait réaliser quantité d'améliorations, que saint Augustin se plaît à énumérer. A quoi n'est pas arrivée l'industrie humaine dans la fabrication des tissus de nos vêtements, dans la construction des édifices, dans l'agriculture, dans la navigation ? Que dire des merveilleux produits de l'art, tous les jours perfec-

1. *Psaumes*, XI, 9.
2. *De civitate Dei*, XII, 17-20.
3. XV, 1.

tionnés ! De mieux en mieux on sait prendre et dompter les animaux farouches ; on est parvenu aussi à mieux défendre et réparer la vie humaine. On a trouvé aussi le moyen de communiquer la pensée, et l'intelligence humaine s'est, de plus en plus, ornée de connaissances[1].

La vie de l'espèce humaine s'est développée comme la vie de l'individu : mais il faut remarquer que la vieillesse est une perfection dans l'humanité ; tandis qu'elle est faiblesse et décadence chez l'homme. Saint Augustin se sert déjà de la comparaison qui animera toute la philosophie du Progrès au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles. Se bornant à l'étude de la civilisation qui a précédé le christianisme, il pense que l'éducation du genre humain ressemble à celle d'un seul homme ; elle a dû suivre la succession progressive des âges pour s'élever, comme par degrés, du temps à l'éternité, et du visible à l'invisible[2]. Et, si l'on fait abstraction de sa théorie qui consiste à tout rapporter à la Providence, ne croirait-on pas entendre un penseur moderne, qui aurait très bien compris la marche régulière et nécessaire de l'humanité semblable à la vie de l'homme se développant suivant des lois fixes ?

Mais la théologie ne perd jamais ses droits ; et saint Augustin explique le progrès de l'humanité par l'action de la Providence. « La Providence divine qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges[3]. » C'est en se rapportant à l'histoire du peuple de Dieu que saint Augustin décrira les époques successives de l'humanité, les étapes du progrès. Il y a trois époques :

1. XXII, 24.
2. X, 14 : per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus..... Cf. XXII, 24. Voir Flint, *History*....., p. 153.
3. *De quaestionibus octoginta tribus* ; quaestio 58.

la jeunesse, caractérisée par l'absence de loi, depuis Adam jusqu'à Abraham, l'âge viril d'Abraham à la naissance du Christ ; c'est l'époque de la loi ; enfin la vieillesse qui est l'ère chrétienne et l'époque de la grâce[1] ; mais saint Augustin établit encore des subdivisions dans chacune de ces époques, et, suivant un procédé en usage dans les écoles juives, il cherche des points de correspondance avec d'autres données. Il compare les six époques du monde aux six jours de la création, en essayant de trouver des similitudes entre les événements de chaque période, et les faits de chaque jour de la création. Ainsi, pour ne citer qu'une de ces analogies, la troisième époque est signalée par la séparation du peuple de Dieu des autres peuples ; de même le troisième jour a vu s'effectuer la séparation de la terre et des eaux, etc., etc...

Dans l'opuscule, *De Genesi contra Manichaeos*[2], où saint Augustin revient sur la théorie des âges du monde, il ajoute même une septième époque, correspondant au septième jour. Alors le Seigneur se produira dans toute sa clarté ; et alors se reposeront avec le Christ, ceux auxquels il a été dit : Soyez parfaits, comme votre père qui est au ciel. Ce septième jour ne sera pas comme les six autres ; il n'aura pas de soir. La perfection qu'on aura atteinte par le Christ sera donc éternelle, ainsi que le bonheur.

Ces vues sur la philosophie de l'histoire, tout contestables qu'elles soient, constituent cependant une contribution sérieuse à l'histoire de l'idée de Progrès. Il faut tenir compte qu'elles proviennent d'un évêque, d'un

1. *De civit. Dei,* XV-XIX.
2. Livre I, chap. XXIII. Tertullien applique aussi l'idée d'un développement progressif à toute l'histoire de la religion, et se sert de comparaisons analogues à celles de saint Augustin (Tertullien, *De virginibus velandis*, ch. I).

homme qui, comme tous les convertis, voyait uniquement sa nouvelle foi, et se refusait à voir tout ce qui avait pu se produire simultanément dans l'histoire de l'humanité, pour interpréter tout dans le sens de la religion qu'il glorifiait. Mais ses vues sur le progrès sont bien plus précises et plus importantes que celles que l'on peut rencontrer éparses chez d'autres théologiens, chez les Gnostiques, par exemple.

---

## CHAPITRE VII

## CONCLUSIONS DU LIVRE PREMIER

En passant en revue, dans ce premier livre, les principales doctrines de l'antiquité, nous avons touché aux trois grandes civilisations, desquelles sont issues de près ou de loin, toutes les idées modernes : la civilisation hébraïque de laquelle est dérivée la civilisation chrétienne, la civilisation grecque et la civilisation romaine. Pour l'objet de notre étude, nous avons rencontré dans toutes ces doctrines anciennes, toutes les formes que peut prendre la conception relative à l'histoire humaine, et aux transformations de la société. Les mythes de la Bible et les mythes de la *Genèse* nous ont manifesté les vieilles croyances à la décadence des choses, et à la déchéance de l'humanité ; la théologie chrétienne s'inspire de cette idée de tristesse : le stoïcisme s'est représenté le mouvement de l'humanité comme un retour sur elle-même. D'autres penseurs sont nettement partisans du progrès, mais leurs théories se présentent sous des formes différentes. Épicure, parle du Progrès en décrivant les transformations du monde et de la société ; c'est une conception historique. Platon décrit une cité idéale, dont la réalisation serait même un retour à un état de choses antérieur ; cette théorie, à proprement parler, régressive, est en tous cas, utopique : saint Augustin recouvre de la forme théologique l'idée d'amélioration sociale. Quant

aux prophètes hébreux, on doit les considérer comme les penseurs originaux qui ont uniquement considéré le progrès comme devant se réaliser dans l'avenir, et se traduire, dans le domaine des faits, par des améliorations du monde et de la société. Peu soucieux de l'histoire antérieure, et des recherches portant sur l'origine et le passé de l'humanité, les prophètes ont été, à leur heure, les organisateurs de la société future ; ils ont réclamé, annoncé, essayé de réaliser le progrès. Mécontents du présent, ils ont rêvé d'un avenir meilleur. Si nous parlions le langage des Saint-Simoniens, nous dirions qu'ils ont fait de l'époque où ils ont vécu une époque *critique*, une époque grosse d'une meilleure *organisation*. A ce titre, ils occupent une place importante dans l'histoire des idées sociales.

Nous devons mettre en relief le caractère de leurs conceptions en les rapprochant de celles qui étaient, vers la même époque, celles du monde antique.

L'Hébraïsme revêt une forme originale, et l'on peut dire qu'il y a opposition entre l'idée juive et l'idée grecque. Le Grec est, avant tout, épris de science, de spéculation ; il est aussi artiste. L'Hébreu n'a pas connu la science ; l'art et les reproductions des êtres de la nature lui seront interdits[1]. Le Grec se délecte dans la recherche métaphysique, analyse les origines et la fin de l'univers, bâtit des systèmes pour définir les premiers principes. L'idée d'une pareille tentative n'effleure pas l'esprit hébraïque ; le Juif ne se soucie pas de métaphysique ; il lui suffit de savoir que le Dieu qu'il adore est unique, qu'il est l'Éternel, qu'il est l'être invariable, nécessaire[2]. Quant à connaître sa nature, personne ne le peut. « Nul mortel ne

1. *Exode*, XX, 4.

2. *Ibid.*, III, 14. Pour l'interprétation de ce verset, voir Wogue (*le Pentateuque*, t. II, p. 20), qui cite Maïmonide et Albo.

peut me voir et vivre » dit Yaveh à Moïse[1]. On ne connaît Dieu que par ses attributs moraux, et, pour tout dire, sociaux[2]. Résignons-nous à ignorer des mystères ; car « il y a des choses cachées qui appartiennent à l'Éternel, notre Dieu ; mais ce qui se produit au grand jour relève de nous et de nos enfants jusqu'aux derniers âges, tenus d'exécuter toutes les paroles de cette doctrine[3] ». Aussi, le juif sera-t-il, avant tout, un homme social : son esprit se préoccupera du réel et de son amélioration[4]. Cette tendance s'accuse surtout chez les prophètes qui donnent à l'idéal de justice sociale le pas sur l'accomplissement des pratiques religieuses. Le Dieu d'Israël, qui est principe de vie, et qui désire la joie et le bonheur de la créature[5], sera la personnification de la justice[6] ; le nom d'Israël lui-même signifie justice.

Cette conception sera bien d'accord avec l'idée que les prophètes se sont faite du monde et de la société, comme nous l'avons vu. Elle contraste avec l'idée de certains

1. *Ibid.*, XXXIII, 20.

2. *Ibid.*, XXXIV, 6-8 : « Adonaï est éternel, tout puissant, affectueux, miséricordieux, tardif à la colère, plein de bienveillance et d'équité ; il rémunère la vertu à la millième génération, il supporte le crime, la rebellion, la faute ; mais absoudre, il n'absout point : il poursuit l'inconduite des pères sur les enfants, sur les petits-enfants, jusqu'à la troisième et à la quatrième descendance. »

3. *Deutéronome*, XXIX, 28. Cf. *Psaumes*, CXV, 16 : « Les cieux appartiennent à Dieu, mais la terre, Dieu l'a donnée aux hommes », et, dans le Talmud, l'anecdote des quatre rabbins qui, s'étant livrés aux spéculations métaphysiques, devinrent fous ou moururent.

4. Pascal dira que les juifs, sont « charnels » et s'occupent de « choses charnelles » (*Pensées*, art. XV, 3, 4, 7). Ce que nous avons dit montre que les prophètes n'ont pas uniquement songé au bien-être.

5. V. *Psaumes*, CXV, 17 : « Le scheol ne te loue pas ; la mort ne te célèbre pas. » Cf. *Esaïe*, XXXVIII, 18. *Deuteronome*, IV, 40 : « Tu observeras les lois et les commandements que je t'impose aujourd'hui *pour ton bonheur et pour celui de tes enfants*, et afin que ton existence se prolonge sur cette terre que l'Éternel, ton Dieu, te donne à perpétuité. »

6. *Deuteronome*, XXXII, 4 : « Rocher des mondes, irréprochable est son œuvre. Toutes ses voies sont la justice même ; Dieu de vérité, jamais inique, constamment équitable et droit. »

grecs. Tandis que ceux-ci admettent le fait accompli, se résignent au développement éternel et fatal des événements du monde[1], le prophète hébreu proteste contre la réalité qu'il juge éloignée de l'idéal rêvé. Il n'admet pas cette humiliante résignation aux événements extérieurs : il sent en lui-même la liberté de choisir entre le bien et le mal, de réaliser l'un et de diminuer l'autre[2]. Par cela, il est un homme de progrès.

L'Hébraïsme est donc synonyme d'Idéal social, de réforme sociale ; et ses conceptions tranchent au milieu des théories philosophiques des anciens. C'est le caractère du prophétisme. On a parfois soutenu que l'idéal prophétique aurait été plutôt un recul de la civilisation ; les prophètes auraient demandé, pour leur peuple, non pas la gloire des armes ni les plaisirs d'une civilisation compliquée, mais plutôt l'existence paisible d'une nation exclusivement agricole et la pureté des mœurs rustiques. Peu importe ; ils ont toujours apporté au monde des idées nouvelles ; celles de justice sociale, de droit et d'un avenir meilleur. Ils furent des idéalistes, non pas des rêveurs, mais des esprits songeant à réformer le monde. L'histoire des idées nous montrerait plus tard les vestiges de cet esprit des prophètes chez les héritiers de leur religion. Au XIXe siècle, quand l'esprit de réforme groupa autour de Saint-Simon, de nombreux disciples, il y eut des Israélites qui propagèrent ses idées ou s'inspirèrent de ses doctrines. On sait quel rôle jouèrent dans l'école saint-simonienne, Olinde Rodrigues et Isaac Péreire.

Enfin, quand la littérature a mis en scène des personnages juifs, elle leur a donné ce caractère de rénovateurs

1. Voir Marc-Aurèle : « Tout ce qui t'accommode, m'accommode, ô Cosmos. Rien ne m'est prématuré ou tardif de ce qui pour toi vient à l'heure..... »

2. *Deuteronome*, XXX, 19 : « J'ai placé devant toi la vie et la mort, le bonheur et la calamité ; choisis la vie ! et tu vivras alors, toi et ta postérité. »

sociaux et une inspiration qui vient en droite ligne des grands prophètes. Il nous suffit de citer le Mordécaï du *Daniel Deronda,* de Georges Eliot, le Sigismond Busch de *l'Argent* de Zola, le Daniel de *la Femme de Claude* d'Alexandre Dumas fils, la Judith du *Retour de Jérusalem* de M. Maurice Donnay. L'idée messianique se retrouve aussi chez les poètes polonais du XIXe siècle, qui pensent que la Pologne sera choisie pour prêcher aux peuples[1].

C'est une idée vraiment humaine que les anciens prophètes ont lancée dans le monde. Elle ne sera pas perdue dans l'histoire.

1. Voir Gabriel Sarrazin, *Les grands poètes romantiques de la Pologne, Mickiewicz, Slowacki, Krasinski* (Paris, 1906). Krasinski disait, dans une lettre à Lamartine, qu'un jour il se constituerait une humanité harmonique et universelle. Cf. Édouard Schuré, l'idée messianique dans la poésie polonaise (*La Revue*, 15 juillet 1906).

# LIVRE II

## *LE MOYEN AGE*

# LIVRE II

L'antiquité nous a présenté, sous différentes formes, l'idée de Progrès, et parfois aussi sa négation.

A travers le moyen âge, nous constatons deux tendances de l'esprit humain ; d'une part, quelques théologiens concevront, sous une forme mystique, le progrès de l'humanité ; d'autre part, nous assistons à l'éveil de l'esprit scientifique avec Roger Bacon ; ce penseur a, sur le Progrès, des vues où l'on peut plus que pressentir l'esprit moderne.

## CHAPITRE PREMIER

### LES TENDANCES MYSTIQUES

L'Église chrétienne ne se borna pas toujours à de simples théories, elle chercha et obtint la domination temporelle : elle devint vite une sorte de monarchie internationale, quand, dès le début du moyen âge, se séparèrent le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. C'est d'ailleurs cet événement qui a fait que les sociétés humaines ont pu être, en même temps, plus étendues et mieux ordonnées. Jusqu'aux attaques de Luther, c'est le pouvoir spirituel qui domine le pouvoir temporel ; il est entre les mains de l'église catholique[1]. Les chrétiens qui prétendent avoir hérité des pouvoirs des apôtres et du Christ, ne disent plus comme le maître : « Rendez à César ce qui est à César »: ils veulent commander à César et gouverner les hommes par la foi rendue obligatoire. Le gouvernement de l'Église est tout à fait en harmonie avec le régime féodal, qui n'est pas une civilisation, mais un système de domination sur les esprits et les volontés, dont la seule ressource est la résignation. C'est une époque de soumission, de foi dans le passé et dans la tradition ; la parole du Maître, la parole de Jésus, les textes

1. Voir Comte, *Opuscules*, p. 12, 236. Cf. Picavet, *le Moyen Age : caractéristique théologique et philosophico-scientifique* (dans *Entre camarades*, p. 45-75, Paris, Alcan, 1901) ; Émile Labroue, *A travers le moyen âge*, Paris, 1906.

des Pères de l'Église dominent tous les esprits[1] ; toutes les existences sont réglées par des prescriptions religieuses et par un idéal religieux, aussi bien celles des Juifs, des Byzantins, des Arabes, que celles des Occidentaux[2]. Mais. bien que tout soit soumis au principe d'autorité, et bien que, le plus souvent, les études se bornent à la théologie et à la philosophie, le moyen âge n'a pas été « un désert ou un monde de ténèbres » comme on l'a dit parfois[3] ; on y trouve une certaine culture ; la propagation même de la foi qu'on essayait d'imposer exigeait la connaissance des textes sacrés ; d'où l'étude, la science, la philosophie[4].

Pour ce qui concerne les idées de Progrès et de rénovation sociale, le moyen âge peut sembler un milieu défavorable à leur éclosion et à leur développement. On ignore trop souvent le passé ; on croit que le monde, de dégradation en dégradation finira dans un immense cataclysme : cette crainte de la fin du monde, qui hanta les esprits à l'approche de l'an mille, se retrouve un peu partout au moyen âge[5]. L'Église prêche le bonheur surnaturel, tel que l'avaient compris saint Paul et saint Augustin. L'idée de bonheur futur et la croyance à un progrès social qui faisaient le fond du prophétisme changent décidément de direction : le christianisme résout la question en cherchant en Dieu le salut et la justice que le monde

1. Pierre Leroux, *De l'Humanité*, passim. — Quand on considère l'état de servitude où se trouvait, au moyen âge, la pensée, et qu'on le compare à ce qu'elle était dans les républiques antiques, on comprend qu'on a pu dire : « l'histoire classique est une partie de l'histoire moderne ; c'est l'histoire du moyen âge seule qui est ancienne » (Cité par Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*. Cf. *Critique philosophique*, IVe année, Ier volume, p. 183 : Hellénisme et Christianisme).

2. Picavet, *op. cit.*, p. 53.

3. Voir Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I, p. 8.

4. Voir Picavet, *op. cit.*

5. Par exemple dans Grégoire de Tours, Fredégar, Lambert de Hersfeld, Ekkehard de Aurach, Otto de Freisingen ; voir, à ce sujet, Flint, *History...*, p. 101.

ne peut pas donner : pour lui, la vie n'est qu'une épreuve, une expiation : il faut fuir la société, mépriser le monde et s'absorber en Dieu. De là, le monachisme, organisation qui permet à quelques individus de participer à la vie parfaite et qui est glorifiée par les plus grands penseurs du moyen âge, tels que saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure[1].

Cependant, dans la période du moyen âge, nous trouvons, même chez les théologiens, quelques idées sur le Progrès. Cette idée provenait sûrement des livres de saint Augustin : et, si certains Pères de l'Église reconnaissaient bien que le monde a progressé jusqu'à Jésus-Christ, et qu'alors il s'est arrêté, les plus hardis pensaient à des développements successifs de la raison et de l'humanité. Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor pense que la loi de perfectionnement est la loi universelle, et que tout se développe, et lentement. D'après lui, nous constatons cette loi dans tout ce qui vit, dans les plantes, dans les animaux ; de même l'homme ira en se perfectionnant, jusqu'à participer plus tard de l'immutabilité et de la perfection divines. L'esprit humain progresse, même pour ce qui est des croyances religieuses ; la même foi se retrouve dans tous les âges, mais tous n'en ont pas eu une connaissance aussi parfaite[2].

Au XIIIe siècle, saint Thomas pense que la raison humaine parvient par degrés de l'imparfait au parfait ; les institutions civiles, les connaissances, les inventions ont été, à la longue, améliorées et perfectionnées. Même au point de vue religieux, il y a eu progrès ; la loi de Moïse était bonne ; mais la loi nouvelle était parfaite, et si celle-ci n'a pas été tout de suite donnée au genre humain, c'est

1. Voir *Imitation de Jésus-Christ* : « Bénies soient les oreilles qui n'écoutent pas le murmure du monde....., mais la voix de la vérité qui enseigne intérieurement. » Cf. Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité,* t. VIII, 2e partie.

2. *Summa,* I, VI ; *De Sacrementis,* I, IX.

précisément parce que rien n'arrive tout d'un coup à la perfection, et qu'il faut du temps pour la réaliser ; n'en faut-il pas à un enfant, pour devenir un homme[1] ?

Malgré leur netteté, ces idées de Hugues de Saint-Victor et de saint Thomas, ne constituent pas une théorie du Progrès.

D'un autre côté, si certains chrétiens s'exilent du monde, il en est qui pensent à la réforme de la société chrétienne elle-même ; des idées de rénovation religieuse sortent des monastères et se manifestent chez les Franciscains. Vers la fin du XII[e] siècle, un humble abbé de l'ordre de Citeaux, nommé Joachim, et vivant en Calabre, songe à substituer à l'Église telle qu'il la voit l'Église primitive. Il se ressouvient des prophètes, il repense les prédictions du second Esaïe ; il veut prêcher l'Évangile éternel, qui ne serait autre chose que l'évangile mieux compris. Il songe à une régénération de l'humanité. Tout porte à croire que ces doctrines furent considérées comme révolutionnaires, puisque les ouvrages de Joachim et la doctrine de l'Évangile éternel qui s'y trouvait exposée ont été condamnés par une commission instituée en 1255, par le pape Alexandre IV[2].

D'abord l'abbé Joachim cherchait à faire une philosophie de l'histoire. Il y a trois états dans l'humanité ; le premier représenté par l'Ancien Testament, et trois grands hommes : Abraham, Isaac et Jacob ; le second représenté par le Nouveau Testament avec Zacharie, Jean-Baptiste et le Christ ; le troisième état qui sera celui des ordres mendiants et du véritable christianisme, sera représenté par l'homme vêtu de lin (Joachim), l'ange portant la faux aiguisée (saint Dominique) et l'ange portant le signe du Dieu vivant (saint François).

1, *Summa theologica*, Prima Secundae, quaest. 98, 106, 107.
2. Voir l'étude de Renan, dans les *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 217-322.

Joachim déterminait ainsi les étapes de la foi religieuse, et les progrès de la croyance chrétienne jusqu'au moment très proche, où devait se renouveler la face du monde. « Le Père a régné quatre mille ans : le Fils jusqu'en l'an 1200. alors l'esprit de vie est sorti des deux Testaments, pour faire place à l'Évangile éternel ; l'an 1260 verra commencer l'ère du Saint-Esprit. »

Enfin, l'auteur est très prodigue en comparaisons de toutes sortes pour faire saisir avec toutes les métaphores possibles, la différence entre les trois grandes périodes de l'humanité. Celle qui a une portée plus philosophique se trouve inspirée des *Évangiles* et de la *Cité de Dieu*. L'Ancien Testament est l'âge de la loi et de la crainte. Le Nouveau Testament est l'âge de la grâce et de la foi ; l'Evangile éternel sera l'âge de l'amour. Joachim disait encore que l'Ancien Testament était le sanctuaire, le Nouveau Testament le Saint et l'Évangile éternel le Saint des Saints. La perfection de la vie n'a pas été atteinte par Jésus-Christ ni par ses Apôtres qui ont vécu de vie active ; la perfection est la vie contemplative à laquelle se donnera un ordre plus saint que tous les autres[1]. Aussi, ceux qui prophétisent l'Évangile éternel, croient-ils que le progrès s'arrête à eux et à leurs croyances.

Ces idées mystiques fermentaient aux XII[e] et XIII[e] siècles dans le cerveau de quelques moines réformateurs ; mais déjà la société religieuse avait moins de prise sur les esprits ; et ceux qui songeaient à l'avenir ne se le représentaient pas tous avec les visions des illuminés ou des ascètes franciscains. L'Église parlait de Progrès, mais l'immobilisait en elle, au profit de sa domination. La philosophie va s'emparer de l'idée, et, en plein moyen âge, la science en tirera toutes les applications.

1. Voir les extraits dans l'étude de Renan, p. 284-290. Pour la figure de Joachim de Flore, voir *Spiridion*, roman de G. Sand, qui tenait ses indications de Pierre Leroux.

## CHAPITRE II

## L'ESPRIT SCIENTIFIQUE : ROGER BACON

Nous avons vu comment la tendance à la rénovation s'était manifestée chez les Franciscains, dont l'un, Joachim de Flore rêvait une nouvelle orientation religieuse. C'est encore chez les Franciscains que se développe, en plein moyen âge, l'esprit de la science. Roger Bacon, qui était un moine franciscain, se fit une haute idée du progrès scientifique, et conçut, d'après lui, le progrès de la civilisation. Un événement de ce genre, au XIII^e siècle, s'explique par ce fait que l'école franciscaine était moins portée que toute autre à l'orthodoxie ; elle n'accueillait pas facilement les idées de discipline et de hiérarchie ; et ses moines étaient souvent rebelles à l'autorité de Rome. Roger Bacon, élevé à l'Université d'Oxford, qui était le centre de l'école franciscaine, y rencontra des maîtres de caractère très indépendant, et qui, secouant le joug de la scolastique, étaient presque des libres penseurs. A Paris, où il vint compléter ses études, son instinct le fit s'éloigner de ceux qui s'attachaient trop servilement à la discipline de l'école ; au lieu de prendre part aux discussions abstraites et métaphysiques des diverses coteries de philosophes, il suivit un maître, Pierre de Maricourt, qui avait et communiquait à ses disciples le goût de l'observation et de l'expérience. C'est ainsi que Bacon chercha à péné-

trer les secrets de la nature, cultiva les sciences physiques, enrichit la science, et fut, pour cela même, accusé de magie. Sous cette inculpation, il passa quatorze ans en prison. Il reçut le nom de *doctor mirabilis*, mais fut persécuté à cause de son esprit novateur, — *propter quasdam novitates suspectas*, selon l'expression de Wadding, historien de l'ordre de Saint-François : et il n'eut pas une grande influence sur son temps.

Ces *nouveautés*, ce sont ses projets de réformes pour l'éducation ; il fallait, d'après lui, qu'une époque connût les savants qui l'avaient précédée ; il fallait étudier les textes grecs et orientaux. Mais on lui reprochait aussi son jugement très libre sur Aristote, sur ce philosophe qu'on célèbre sans l'avoir lu, ou que l'on ne connaît que par d'imparfaites traductions. Il dit quelque part : « S'il m'était donné de disposer des livres d'Aristote, je les ferais tous brûler : car cette étude ne peut que faire perdre le temps, engendrer l'erreur, propager l'ignorance au delà de tout ce qu'on peut imaginer[1]. » Aussi n'aime-t-il pas son ordre qui, malgré sa liberté d'esprit, ne le comprit pas, et était humilié de posséder un homme d'une intelligence si vaste[2]. Il raille Alexandre de Halès, la gloire des Franciscains, comme il critique Albert et saint Thomas dont les Dominicains étaient fiers. En esprit vraiment critique, il s'attaque à l'Église, aux pouvoirs politiques, aux légistes, à la philosophie de son temps qu'il juge ignorante de tout et qui s'immobilise dans les disputes des pédants. Il voudrait la voir progresser. De là, Bacon est amené d'abord à indiquer le

1. *Compendium philosophiæ. Pars prima*, dans Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits*, Bordeaux, 1861, p. 406. Cf. *Opus Majus*, edited with introduction and analytical table by John Henry Bridges, 3e vol., Londres, 1900, passim. Nos renvois se rapportent toujours à cette édition.

2. D'Alembert (*Éléments de Philosophie*, Amsterdam, 1773, t. IV, p. 276) parle de Bacon comme d'un « esprit de premier ordre ».

cas qu'on doit faire de l'antiquité, ensuite à tracer une théorie à peu près complète du progrès scientifique.

On commet un sophisme en disant qu'il faut accepter une vérité par cela seul qu'elle nous vient de la tradition, qu'elle a pour elle la coutume, l'assentiment général. « Si l'on peut conclure quelque chose de pareilles prémisses, il faudrait en tirer la conséquence toute opposée, et révoquer d'autant plus une proposition qu'elle est plus ancienne et plus universellement admise[1]. »

Les anciens méritent-ils qu'on les vénère si aveuglément ? Nous sommes jeunes, mais « plus on est jeune plus on est perspicace, car, les jeunes, qui, suivant l'ordre des temps, sont venus après les anciens, profitent des travaux de leurs prédécesseurs[2] ». En réalité, nous sommes plutôt des anciens, et, s'en rapportant à l'opinion de Sénèque[3], Bacon avance que nous devons ajouter aux opinions des anciens, tout ce qui leur manque, tout ce qu'ils n'ont pas pu trouver, et aussi corriger leurs erreurs, avec déférence et modestie[4]. D'ailleurs, Aristote, lui-même, n'a-t-il pas discuté les affirmations de tous ses prédécesseurs ; Avicenne, Averroès n'ont-ils pas contesté les dires d'Aristote ? Les saints, les Pères de l'Église se sont disputés et ont mutuellement critiqué leur doctrine[5].

Les anciens doivent être cause des progrès à venir ; grâce à eux, nous pouvons être conduits à des améliorations, à moins d'être des ânes[6]. Il est, en effet, impossible pour l'homme d'arriver à la science complète, même

1. *Compendium theologiæ*, 1re partie, ch. II, dans Charles, *op. cit.*
2. *Opus Majus*, 1re p., ch. VI, t. I, p. 13 et suiv.
3. *Natur Quæst.*, VI, 5 ; VII, 25.
4. *Op. Maj.*, 1re p., ch. VII, t. I, p. 15.
5. *Ibid.*, 1re p. ch. VI.
6. *Ibid.*, 2e p., ch. XIV, t. I, p. 57 : « quapropter antiquorum defectus deberemus nos posteriores supplere, quia introivimus in labores eorum, per quos, nisi simus asini, possumus ad meliora excitari. »

de la plus petite chose[1]. Cette science ne peut se réaliser qu'en considérant la continuité du développement intellectuel à travers toutes les générations : idée que Bacon tenait sans doute d'un de ses maîtres, d'Averroès. On trouve, en effet, chez Averroès, à côté de l'idée de la mortalité de l'individu, celle de la prolongation dans sa postérité[2]. Tous les âges concourent à constituer la science ; et nous ne devons pas imiter les anciens en niant ce qu'ils ont nié, en affirmant ce qu'ils ont affirmé. Car, eux-mêmes, après avoir posé certains principes auxquels leur autorité donnait beaucoup de valeur, ils les ont rétractés avec une humilité plus grande encore. Aussi, reconnaissaient-ils que les époques primitives étaient imparfaites ; s'ils avaient vécu jusqu'à notre époque, ils auraient corrigé et changé plus de choses encore[3].

Il est curieux de voir avec quelle largeur d'esprit Bacon comprend l'usage que l'on doit faire de l'autorité des anciens ; il ne la rejette pas d'une façon intransigeante : pour en combattre l'abus, il cite lui-même des autorités qui ont préféré la vérité à l'autorité ; tels Platon, Aristote, saint Augustin, Boèce[4] qui ont préféré la vérité à l'autorité des autres. Il ne recule pas devant l'emploi de l'autorité comme argument et comme moyen de preuve ; par exemple quand il montre que toute science nécessite la mathématique ; que l'homme ne peut pas tout connaître par lui-même[5].

Il ne faudrait pas croire qu'il suffit de venir après d'autres pour leur être supérieur ; il y a des modernes qui n'atteignent pas à l'autorité et à la valeur de certains an-

1. *Ibid.*, p. I, ch. x, t. I, p. 22.
2. Cf. Bridges, introduction, p. xc ; Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1861, p. 153.
3. *Op. Maj.*, p. I, ch. xii, t. I, p. 25.
4. *Op. Maj.*, p. I, ch. vii, t. I, p. xv et suiv.
5. *Ibid.*, p. iv, ch. ii ; voir aussi t. I, p. 176, 242 et suiv. ; t. II, p. 383.

ciens. On doit aussi se méfier de la foule ; ses assertions sont le plus souvent fausses ; c'est sur elle que l'autorité a le plus de prise ; elle a méconnu les grands hommes : elle est un obstacle au progrès[1] ; elle n'a jamais fait une découverte. Au contraire, tous les progrès ont eu lieu grâce à une élite. La foule n'a pas suivi Moïse sur le Sinaï ; et tous les disciples n'ont pas assisté à la transfiguration du Christ : les sages n'ont pas révélé à tous les mystères de la science[2].

Quelle sera donc la condition du progrès ? Bacon met toute sa confiance dans la science expérimentale ; il professe pour elle une admiration sans bornes ; elle est la reine des sciences, et le terme de toute spéculation ; elle est nécessaire à toute connaissance ; et c'est grâce à elle que l'esprit se repose dans l'éclat de la vérité[3]. Bien des faits que l'on attribue à Dieu, aux anges, aux démons, au hasard sont dus à des causes toutes naturelles. C'est l'expérience qui nous fait découvrir les secrets de la nature, qui complète et couronne d'autres sciences[4] ; et Bacon ne voit pas de limite à ce progrès de la science ; il prend un ton de prophète pour annoncer ce que verront les générations postérieures.

D'abord, la science rend meilleur ; se souvenant des théories platoniciennes, Bacon pense que « négliger la science, c'est négliger la vertu ; l'intellect éclairé de la lumière du bien ne peut pas ne pas l'aimer, et l'amour ne naît que de la science. La raison, voilà le guide d'une volonté droite. Le vrai et le bien, c'est tout un même ». Pour faire le bien, il faut le connaître. L'ignorance est la

1. *De mirabili potestate artis et naturæ*, cité par Charles, *op. cit.*, p. 101.
2. Vulgus nihil perfectum continuare potest. *Op. Maj.*, 1re p., ch. IV, t. I, p. 9 ; ch. XVI, p. 32.
3. *Op. Maj*, p. VI, ch. I, t. II, p. 167. Cf. Bridges, introd., p. LXXVIII.
4. *Ibid.*, p. VI, t. II, p. 172, 202, 215 et passim.

mère du péché. L'homme entouré de ténèbres se jette dans le mal comme l'aveugle dans une fosse ; l'homme éclairé, au contraire, peut bien négliger son devoir, mais sa conscience a des retours salutaires, des repentirs et de fermes propos[1].

La science, qui est susceptible d'un progrès infini, amènera, dans la vie des hommes de prodigieuses améliorations. Il arrivera un jour où l'on fabriquera des instruments pour naviguer sans le secours des rameurs, des voitures qui rouleront avec une vitesse inimaginable sans aucun attelage, des instruments pour voler, au milieu desquels l'homme assis ferait mouvoir quelque ressort qui mettrait en branle des ailes artificielles, battant l'air comme celles des oiseaux ; un appareil pour marcher au fond de la mer et des fleuves sans aucun danger[2]. Bacon aurait-il prévu toutes les découvertes dues à la science moderne et qui ont été réalisées sous nos yeux ? La science expérimentale amènera aussi le résultat le plus désirable pour l'espèce humaine ; elle prolongera la vie ; elle suppléera l'art médical impuissant à rétablir l'équilibre rompu par la négligence et l'ignorance de l'homme. Pourquoi la science bien conduite ne ferait-elle pas ce que certains anciens avaient déjà pressenti ? Bacon va jusqu'à indiquer la composition d'un élixir de longue vie[3]. Ce sont là des rêves, sans doute ; mais, selon Bacon, malgré des difficultés, la vérité finira par l'emporter sur l'erreur ; car la bonté de Dieu est toujours prête à augmenter le patrimoine de la sagesse par les successeurs d'une génération,

1. *Opus tertium*, ch. I.
2. *De mirab. potest.*
3. *Op. Maj.*, p. VI, ch. XII, t. II, p. 204 et suiv. — Dans le *De secretis operibus*, Bacon cite avec admiration la recette miraculeuse qui avait permis à Papalius, le prisonnier des Sarrasins, de vivre cinq cents ans. Pour ce qui est du moyen de prolonger la vie humaine, Bacon aurait utilisé les idées de Pierre de Maricourt, le Picard (V. l'article de F. Picavet, dans la *Revue internationale de l'Enseignement*, 15 octobre 1907).

et améliorer les opinions mêmes de nos successeurs[1]. Ce n'est pas une raison de croire que nous arrivions jamais à une certitude absolue ; il faudrait que l'homme vît Dieu face à face. Et jamais il n'atteindra la perfection de la connaissance ; il y a toujours disproportion entre ce qu'on sait et ce qu'on ignore. Bacon songe donc à un progrès illimité et infini dans le domaine des connaissances[2].

N'oublions pas que cette science devra être rattachée à sa fin véritable qui est la vérité chrétienne, à laquelle tout doit se subordonner, et sans laquelle il n'y a que ténèbres[3]. Et Bacon ne songe pas uniquement au progrès scientifique, il a un idéal politique et social. Il aurait voulu réaliser un catholicisme renouvelé et élargi, dans lequel aurait été incorporé tout ce qu'il y avait de meilleur dans les traditions hébraïque, grecque et arabe, afin d'arriver à un gouvernement spirituel du monde. La théologie, science dominatrice, devait reposer sur les deux révélations juive et chrétienne, et être consolidée par la philosophie d'Aristote, et les acquisitions de la science naturelle[4].

1. *Op. Maj.*, p. I, ch. IX, t. I, p. 21.
2. *Ibid.*, ch. IX et X, t. I, p. 17-23.
3. *Op. Maj.*, p. II, ch. XVII, t. I, p. 64. Cf. p. II, ch. III, t. I, p. 35 : « Philosophia non aliena a Dei sapientia, sed in ipsa conclusa ». Cf. ch. XVI, p. 62.
4. Bridges, introd., p. LXXII.

## CHAPITRE III

## CONCLUSIONS DU LIVRE DEUXIÈME

Les théories mystiques de Joachim de Flore rappellent, au moyen âge, les doctrines de saint Paul et de saint Augustin. On est loin de l'idéalisme agissant des prophètes hébreux qui songeaient à renouveler le monde par l'action individuelle et l'entraînement collectif qu'ils auraient suscité dans les foules. Et cependant, on ne saurait nier que ces doctrines de palingénésie mystique sont sorties des textes du Second Esaïe par des dégradations successives que leur ont fait subir le temps et les circonstances. Mais ce n'est pas avec ces espérances et ces rêves de chimère surnaturelle qu'il saurait être question d'amélioration morale et sociale. Ces pensées n'ont guère eu d'influence sur l'humanité, et elles n'ont de valeur que pour celui qui les a conçues dans la calme solitude d'une thébaïde.

L'humanité gardera un plus profond souvenir des écrits de Roger Bacon, qu'on a eu raison de nommer « le Condorcet du XIII^e siècle[1] »; ses conceptions ont jeté une lumière singulièrement brillante dans la période du moyen âge. On croirait entendre penser tout haut un moderne; il est, en matière scientifique, un véritable prophète, plus original en cela que son homonyme qui

1. H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1856, p. 25.

écrira quatre siècles plus tard, et aura la réputation d'un novateur et d'un réformateur.

Pour Roger Bacon la science sera le moyen des améliorations pratiques : cette idée que Sénèque avait déjà énoncée se précise au moyen âge : nous savons comment l'esprit moderne la fécondera et l'élargira. La suite de cette étude nous le fera voir.

Toutes les études de la scolastique se perdaient dans des abstractions, et ne visaient que des questions sans portée et saint Thomas pensait pouvoir donner une forme fixe à la connaissance que l'on avait d'Aristote. Il en résultait une grande ignorance pour certains esprits ; mais, en face de cette tendance quelques esprits novateurs engageaient la lutte, et soutenaient que, ne devant pas se perdre dans la recherche de questions stériles, on pouvait faire autre chose que se livrer aux vains exercices de la dialectique. L'alchimie, provenant des Arabes de Syrie et d'Espagne, avait un grand nombre d'adeptes (c'était l'époque de Raymond Lulle et d'Arnaud de Villeneuve) : elle était une protestation contre l'abus des abstractions, une tentative de rénovation des sciences, puisqu'elle demandait tout à la nature. Bacon fut un de ces esprits qui cherchaient à s'affranchir de l'autorité, et à trouver du nouveau dans l'expérience. Il y en avait qui, comme lui, protestaient contre l'asservissement de la philosophie vis-à-vis de la théologie ; Bacon pensait, avec eux, que la philosophie et la théologie sont une seule et même science, et ne diffèrent que comme la main ouverte diffère de la main fermée ; il est partisan de leur alliance, et, d'après lui, la découverte des secrets de la nature, le pouvoir que l'on acquiert sur le monde nous donnera, ainsi qu'à l'Église, des avantages dans la lutte contre les infidèles, de telle sorte que les prélats ont tout intérêt à encourager ces recherches. Peut-être même Bacon est-il le porte-parole de penseurs restés inconnus, qui cher-

chaient à renouveler leur temps; nombreux et agissants, ils auraient peut-être abrégé les temps de servitude intellectuelle et sociale.

L'époque où vécut Bacon était donc une époque où la lumière commençait à se faire. Pendant tout le XI^e^ siècle, la société était restée écrasée dans la crainte de l'enfer; on faisait de nombreux pèlerinages: et, si l'esprit religieux s'épanouit dans des merveilles architecturales, les églises romanes, avec leur majestueuse tristesse, l'étroitesse de leurs ouvertures, sont les symboles de la rudesse des temps. Ce fut vers 1200, que l'on connut par les Arabes et l'Espagne, les ouvrages d'Aristote : la *Physique* et la *Métaphysique*: si ces ouvrages n'ont pas aidé aux progrès des sciences, ils ont, au moins, provoqué des réfutations. La philosophie arabe qui se répandait aussi fut un puissant agent de transformation des esprits. Cette philosophie fut accueillie et propagée par les Franciscains; Bacon dut la connaître à Oxford, et il la retrouva à Paris, dans les écoles de la rue du Fouarre qui étaient un foyer d'averroïsme. Il parle d'Averroès avec un grand respect; il reconnaît que sa doctrine obtient le suffrage unanime des sages, et il cite ses *Commentaires* sur les ouvrages d'Aristote. Cette philosophie fit sensation parmi les théologiens du XIII^e^ siècle; et la jeunesse manifestait un tel goût pour elle, que plus tard, en 1295, un chapitre général tenu à Assise dut réprimer son goût pour « les opinions exotiques[1] ». Il ne faut pas oublier l'influence des médecins juifs qui fut si grande que des conciles défendirent aux chrétiens d'avoir recours à leurs services. Des tendances hétérodoxes se manifestaient dans toute l'Europe; Rutebœuf et le roman du Renard nous montrent le mépris qu'on avait parfois pour les choses saintes.

1. Voir Renan, *Averroès.....*, p. 265 ; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 455.

En même temps, les Croisades firent faire à l'Occident connaissance avec un monde qui avait été jusque-là fermé pour lui ; non seulement la vie matérielle se transforma grâce aux nouveautés industrielles et agricoles que l'on rapporta d'Orient, mais le commerce et l'activité des petites gens et des artisans prirent un grand développement par suite des besoins nouveaux que contractaient les riches personnages et les seigneurs. Ce fut le relèvement des classes inférieures. C'est aussi l'époque où l'on commence à faire le commerce à travers la Méditerranée : et à la fin du XIII[e] siècle, le Vénitien Marco Polo accomplit un grand voyage en Chine. Ce fut surtout l'esprit public qui profita de ce grand événement, que furent les Croisades. Il y avait, en Occident, un certain levain d'incrédulité : et l'Église, en réfutant le judaïsme et l'islamisme, fit connaître d'autres religions que celle qui était généralement adoptée ; ainsi s'éveilla l'esprit de discussion ; on avait remarqué la valeur du caractère de certains infidèles, et on s'éleva à l'idée d'une certaine parenté de toutes les religions ; on disait que le christianisme, l'islamisme et le judaïsme étaient trois branches de la grande famille monothéiste, et l'on racontait la parabole des Trois-Anneaux. C'était déjà l'esprit de tolérance.

L'Angleterre subit l'influence de cet esprit nouveau qui se répandait dans le monde ; elle vit même une transformation politique. La Grande-Charte de 1215 proclamait la liberté individuelle et le contrôle de tous les actes de l'autorité royale ; elle fut confirmée, en 1258, par les statuts d'Oxford et le Grand Parlement de 1265 fut l'embryon du régime parlementaire de l'Angleterre. Ce pays devenait ainsi un pays de liberté, de *self government*, en face de la France monarchique, à l'époque même où écrivait Roger Bacon, qui était déjà, comme nous l'avons vu, l'annonciateur de la Renaissance.

Un siècle après Roger Bacon un penseur arabe devan-

cera aussi son époque par les idées précises qu'il exposera sur la philosophie de l'histoire. C'est Ibn-Kaldum[1]. Avec lui nous ne sommes plus sur le terrain de la connaissance scientifique, mais nous constatons la trace d'anciennes théories ; et ce penseur nous montre la filiation des doctrines qui, issues de saint Augustin, vont rejoindre celles de Bossuet.

Ibn-Kaldum a eu l'idée nette du mouvement continu et du changement que présente l'histoire. Chaque empire passe par plusieurs phases, et subit des modifications qui influencent les sentiments et les modes de pensée et d'action d'une génération donnée. C'est déjà la pensée d'une évolution politique et sociale, puisque, pour Ibn-Kaldum, chaque degré de civilisation conduit à un autre. Dans ses *Prolégomènes historiques*, il ne se contentera pas de décrire le mouvement de l'histoire qui n'est pas nécessairement une amélioration, mais il pensera à un progrès possible ; il se demande comment on augmentera la prospérité nationale, et quels seront les effets de l'industrie, de l'économie, de la médecine.

Malgré les erreurs, dues à une connaissance imparfaite de l'histoire et de la civilisation européenne, les ouvrages d'Ibn-Kaldum sont, au point de vue historique, ce que sont, pour la science, les écrits de Roger Bacon. C'est pour cette raison que nous avons cru devoir parler de lui, avant de clore ce livre. Ces deux penseurs forment comme la transition naturelle du Moyen Age avec l'époque de la Renaissance.

1. *Livre des exemples instructifs et Recueil du sujet et de l'attribut, concernant l'histoire des Arabes, des Persans, des Berbères et des nations qui ont habité avec eux sur la terre. — Autobiographie.* Trad. par M. de Slane (J. Anat, 1844).

# LIVRE III

## *LA RENAISSANCE*

# LIVRE III

Le moyen âge avait tenu en servitude la majorité des esprits ; bien rares furent ceux qui avaient osé s'émanciper. Cependant, à un certain moment, l'Europe pense à transformer ses institutions, à secouer le joug des sacerdoces et de la féodalité ; on sent naître le besoin d'une société nouvelle, d'un idéal nouveau.

C'est l'époque de la Renaissance que l'on peut considérer comme caractéristique d'un progrès qui s'est accompli dans le monde, dans les idées, dans les institutions. Les esprits comparent nécessairement ce qu'ils voient autour d'eux à ce qu'étaient leurs devanciers : si l'on n'a pas élaboré de nombreuses théories du Progrès, on l'a, en partie, réalisé. Cependant, nous rencontrons dans cette période des philosophes qui ont laissé des vues intéressantes pour notre étude.

D'une part, on songe à reconstruire la société sur de nouvelles bases ; on fait œuvre d'imagination, on se lance dans l'utopie, à la manière de Platon ; Thomas Morus construit une cité idéale. D'autre part, on essaie de rattacher le passé au présent, on fait l'apologie du monde moderne ; et, en se plaçant sur le terrain des faits positifs, on cherche quel est le meilleur genre de gouvernement : ainsi font d'abord, Jean Bodin, puis Louis Le Roy, de Coutances.

---

# CHAPITRE PREMIER

## LES CONSTRUCTEURS DE CITÉS : THOMAS MORUS

Thomas Morus s'inspire certainement de Platon ; il connaissait la *République*, et l'on retrouve dans l'*Utopie* des idées que Platon avait déjà exposées[1]. Morus pense aussi, comme Platon, que la philosophie et la science doivent donner des lois au monde ; mais comme il n'y a pas encore de science faite ni de méthode, on se lance dans les réformes à priori ; on conçoit un idéal qu'on voudrait réaliser immédiatement : on le suppose même réalisé dans un endroit imaginaire.

Morus s'était déjà inspiré de Platon, quand, ayant composé un poème pour l'avènement d'Henri VIII, où il célébrait le bonheur qui devait régner en Angleterre, il commentait une pensée de Platon sur le retour périodique des choses[2], et disait : « L'âge d'or fut le premier, puis vint l'âge d'argent, puis l'âge de fer, et enfin l'âge d'airain. L'âge d'or est revenu sous ton règne, ô Prince ! puisse Platon n'être prophète que jusque-là ». Morus songeait à cet âge d'or dont il avait rencontré la description dans la *République* de Platon, et qu'il retrouvait même en

1. Montesquieu (*Esprit des Lois*, livre XXIX, ch. XIX), a dit de Morus : « Thomas Morus qui parlait plutôt de ce qu'il avait lu que de ce qu'il avait pensé, voulait gouverner tous les états avec la simplicité d'une ville grecque. » Cf. Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, p. 114-116.

2. Il s'agit de la théorie de la Grande Année, et surtout de l'opinion des Stoïciens.

des époques antérieures, aux temps primitifs de la légende, telle que la racontait Hésiode ; et c'est à ces temps primitifs de bonheur qu'il voudrait voir revenir l'époque troublée où vit son pays. Les malheurs dont il est témoin lui font désirer un retour en arrière ; et si, en écrivant l'*Utopie* il est un philosophe du Progrès, son idéal est tout de même régressif. L'âge d'or qu'il décrira sera celui qui a déjà dû exister au commencement du monde.

De plus, comme Morus est un chrétien, on peut retrouver chez lui l'influence de l'éducation qu'il a reçue, des lectures des livres des prophètes, et des écrits dus aux sectes du christianisme primitif. Il y a, dans l'*Utopie,* des souvenirs des idées millénaires. Il s'y trouve aussi, grâce à cette inspiration, quelque chose de nouveau, ignoré du platonisme : c'est un grand sentiment d'humanité, de compassion pour ceux qui souffrent. Morus critique les maux de la société de son temps, parce qu'il veut réaliser un bonheur universel.

Nous ne pensons pas qu'il faille voir dans l'*Utopie* « plutôt l'aimable jeu d'esprit d'un érudit que la déclaration de principes d'un réformateur »[1]. L'esprit indépendant de Morus, la fermeté de ses convictions et de ses principes nous paraissent être des raisons suffisantes pour le croire capable de penser à une rénovation sociale ; sa vie, ses tribulations, l'énergie dont il fit preuve en présence des sollicitations dont il fut l'objet pour se soumettre au despotisme d'un roi nous permettent de le juger capable d'autre chose que d'écrire une fantaisie littéraire.

On a voulu voir aussi une contradiction entre la connaissance du passé, caractéristique de tous les hommes de la Renaissance, et cette vision de l'avenir ; cela seul suffirait, dit-on, pour condamner l'*Utopie*. « On eût dû accepter les faits accomplis, respecter l'histoire, tirer d'elle

1. Nisard, *Renaissance et Réforme*, t. II, p. 46.

des leçons d'une utilité pratique, élever sur des fondements antiques l'édifice de la société nouvelle[1]. » Nous pensons, au contraire, que la connaissance du passé, la comparaison qu'on fait de lui avec le présent, doivent faire naître cette réflexion que l'avenir subira aussi des modifications. Ce fut le cas pour Morus. bien que le livre ait été écrit dans des années de bonheur et de tranquillité. Il avait une idée nette des changements de l'esprit humain ; dédaigneux pour la logique de l'École, il pensait que, grâce à la mécanique. les conditions de la vie humaine seraient améliorées[2]. Aussi, affirmait-il la necessité des réformes. Le seul tort des utopistes est de croire à la réalisation immédiate des réformes qu'ils rèvent. Platon vieillissant reconnut les excès d'enthousiasme de sa jeunesse ; il écrivit les *Lois,* qui corrigent la *République* ; dans les idées de Morus, nous ne constatons pas une modification analogue ; nous verrons quelles raisons il donne pour s'en tenir au plan de la cité idéale qu'il décrit dans l'*Utopie*.

Morus suppose qu'il a rencontré à Anvers un certain Raphaël Hythlodée, compagnon de voyage d'Améric Vespuce ; il rapporte une conversation qu'il eût avec ce personnage sur les maux de la société actuelle et les moyens d'améliorer son sort. Non content d'indiquer ce que l'on peut faire dans le pays que l'on connaît, Morus prête à son interlocuteur une intéressante relation sur un voyage qu'il fit dans l'Ile d'Utopie, société aux mœurs et aux coutumes parfaites, selon lui. Tel est le sujet de l'*Utopie*[3].

1. Dareste, *Th. Morus et Campanella,* p. 17.
2. Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe,* 1864, p. 372.
3. *Thomae Mori Angli, viri eruditionis pariter ac virtutis nomine clarissimi Angliaeque olim cancellarii omnia quae hucusque ad manus nostras pervenerunt.* Lovanii, Anno 1566. — *Idée d'une République heureuse ou l'Utopie de Thomas Morus,* contenant le plan d'une République dont les Lois, les Usages, et les Coutumes tendent uniquement à rentre heureuses les Sociétés qui les suivront. Traduite en français, par M. Gueudeville, Amsterdam, 1730. Trad. Stouvenel. Paris, Paulin, 1842.

Quelle est la méthode suivie par Morus? D'abord (livre Ier), il critique — ou fait critiquer par ses interlocuteurs, — l'ordre social de son époque qui lui apparaît comme « une conspiration permanente des riches contre les pauvres »[1]. La principale cause de la misère publique, c'est le nombre excessif des nobles qui, comme les guèpes vivent dans la fainéantise sans produire une goutte de miel, profitant ainsi du travail des autres, et ne songent qu'à grossir leur revenu. Une autre plaie pour les pays, c'est le nombre considérable de soldats qu'il faut toujours entretenir ; ce sont les armées permanentes en temps de paix ; et bien souvent, ces soldats, renvoyés chez eux après la guerre, incapables de travailler, de reprendre leur ancien métier ou d'en apprendre un nouveau, sont portés à vivre de rapines. Ajoutez à cela le mauvais état de l'agriculture, le luxe effréné de certains hommes, etc., etc..., aussi faut-il certaines réformes pour remédier à tous ces maux. Morus ne recherche pas d'une façon précise les changements qui seraient désirables pour rendre meilleur l'état social ; cette conversation à bâtons rompus effleure le sujet, mais ne l'approfondit pas. Une des réformes sur lesquelles il insiste le plus, c'est la modification du régime pénal ; il voudrait la suppression de la peine de mort ; il trouve qu'il est injuste de mettre un homme à mort pour avoir volé ; il donne comme exemple les Polylérites, peuple dépendant de la Perse, qui punissent les voleurs en les contraignant à des travaux publics ; de cette façon, les voleurs servent au bien et aux intérêts de tous ; on détruit les crimes, mais on conserve les hommes. Il faudrait aussi fixer la limite que ne doit pas dépasser l'épargne du roi ou l'épargne des particuliers[2].

1. Cf. Guillaume de Greef : Le matérialisme historique, dans les *Annales de l'Institut international de sociologie*, t. VIII, p. 164 : « l'*Utopie* de Morus est basée sur une critique très scientifique de l'organisation de la propriété et de l'industrie à son époque. »

2. *Utopie*, trad. franc., p. 26, 28, 50, 75.

Mais ce ne sont là que des palliatifs ; et l'on pourrait conseiller au réformateur de ne pas chercher à enseigner une morale extraordinaire et inusitée à des gens qui seront tout à fait insensibles, de ne pas attaquer ses adversaires de front et à découvert ; ne vaut-il pas mieux suivre un chemin détourné, une voie oblique (*obliquus ductus*), qui conduira sûrement au but ? Un philosophe ne peut pas employer cette méthode de dissimulation ; en voulant guérir la folie des autres, on risque de tomber en démence avec eux ; les hommes qui vous entourent vous dépravent par le contact et l'influence de leur perversité. Il faut un changement absolu ; il faut organiser une République comme celle de Platon ou des Utopiens, que Raphaël Hythlodée a visitée. Le seul moyen de rendre les hommes heureux, c'est l'abolition du droit de propriété ; il ne faut plus que toute chose se mesure par l'argent ; tant qu'existera le droit de propriété, presque tous les hommes seront contraints de supporter le chagrinant et inévitable fardeau de la disette et des afflictions[1]. Le seul moyen de réaliser le bonheur public, c'est l'application du principe d'égalité ; voilà le point de départ de toute réforme et de tout progrès. Cet état que l'on juge extraordinaire est cependant réalisé quelque part ; il faut connaître ce modèle de société.

Morus décrit avec tous les détails désirables cette cité modèle, parfaitement heureuse et juste. C'est Raphaël Hythlodée, ce « rare et excellent homme » qui fait le récit de ce qu'il a vu. L'île d'*Utopie*, qui s'appelait autrefois Abraxa, et reçut son nom actuel d'*Utopus* qui s'en empara, contient cinquante-quatre villes bâties sur le même plan. Amaurote est sa capitale. Il n'existe nulle part de peuple plus heureux que les Utopiens, parce que les lois qui les régissent sont en très petit nombre ; ils sont con-

1. V, p. 82-83 ; 87.

vaincus de l'absurdité de lois nombreuses, puisqu'on n'a pas le temps de les connaître, et que leur obscurité habituelle cause la torture des plus savants interprètes[1]. Le but des institutions sociales est de fournir d'abord aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps possible pour développer ses facultés intellectuelles par l'étude des sciences et des lettres ; il faut aussi que les institutions d'un pays lui assurent une durée aussi longue qu'il se peut.

Dans cette république heureuse, où personne ne possède rien en propre, tout le monde s'occupe sérieusement de la chose publique, le bien particulier se confondant avec le bien général. Personne n'a rien à soi, et tout le monde est riche : on est toujours sûr du bien-être pour soi et pour les siens ; et personne ne demande au delà de ses besoins ; aussi est-on exempt d'avarice. D'ailleurs, pour anéantir toute idée de propriété individuelle et absolue, les habitants sont astreints à changer de maison tous les dix ans, recevant du sort celle qui doit être la leur.

L'or et l'argent ne sont pas considérés comme des richesses ; ils n'ont que la valeur que leur a donnée la nature, et on en fabrique les objets les plus vils : on en forge des chaînes pour les criminels. En Utopie, on ne comprendrait pas la folie de certains hommes qui rendent les honneurs divins à un autre homme, parce qu'il est riche. Là, tout le monde travaille ; mais on a du loisir. Six heures seulement sont consacrées aux travaux matériels : neuf heures sont réservées au sommeil ; et le surplus est employé à des occupations intéressantes et utiles, tandis que, chez les autres nations, beaucoup de gens travaillent à des inutilités, à des objets de luxe, et l'on oublie ceux qui sont accablés par l'âge et la maladie. C'est de l'inégalité qui repose sur l'injustice : il n'est pas juste qu'un

1. V, p. 239.

noble, un usurier, un homme qui ne produit rien mènent une vie délicate et splendide, tandis que le manœuvre et l'artisan se procurent à peine le nécessaire ; sans eux, il n'existerait pas de société.

Comme il n'y a pas de castes en Utopie, tous ont part successivement à tous les travaux. Intellectuels et manuels participent ainsi au bien-être de la société : personne n'est oisif. C'était la grande préoccupation de Morus ; et il faut en voir la raison dans des événements contemporains. La fermeture des couvents en Angleterre avait mis à la charge de l'État une quantité d'hommes inoccupés et ignorants de tout métier ; il craignait que ce fut un fléau pour la nation[1].

Les Utopiens qui ont su fonder la société sur la véritable égalité ont aussi la guerre en horreur. Ils la regardent comme une chose brutalement animale et qui ne peut, en rien, être un objet de gloire. Malgré cela ils s'exercent à la discipline militaire ; mais les Utopiens n'attaquent jamais ; et, s'ils sont forcés de se battre, ils préfèrent encore vaincre l'ennemi à force d'habilité et d'artifice, par la seule puissance de la raison, ce qui est la marque et le privilège de l'homme. Mais, pourquoi Morus juge-t-il bons les expédients qu'emploient les Utopiens pour faire tuer, ou livrer le prince ennemi qui leur a déclaré la guerre? C'est encourager la trahison sous prétexte de terminer rapidement la guerre. Il est vrai qu'on épargne ainsi la vie d'une foule d'innocents, mais Morus décrit une république idéale, et ne tient pas compte des passions et des entraînements irréfléchis de l'humanité.

Les Utopiens sont absolument tolérants sous le rapport des croyances religieuses. Chacun peut concevoir la divinité sous la forme qui lui convient : et toutes les prières

1. V, p. 250.

s'adaptent à la conscience de chacun ; l'intolérance et le fanatisme sont punis de l'exil ou de l'esclavage[1]. Les Utopiens reconnaissent tous qu'il y a un Être éternel, et bon, dont la volonté est absolue ; et ils réprouvent le matérialisme qui porte les hommes à éluder les lois civiles, les seules capables de les contenir[2].

Toutes les actions des citoyens sont réglementées ; il doit même y avoir toujours un certain équilibre dans les familles ; la population ne doit être ni trop rare ni trop dense sur certains points : chaque cité se compose de six mille familles ; le nombre des jeunes gens dans chaque maison est limité, et, si une famille s'accroît outre mesure, le trop plein est versé dans les familles moins nombreuses ; quand il se trouve trop d'habitants dans une ville, on en fournit à celles qui n'en ont pas assez : et s'il y avait surabondance d'individus dans l'île, des émigrants iraient ailleurs fonder une colonie.

Le régime politique des Utopiens est un régime représentatif, par des élections à plusieurs degrés. Morus se sépare des théories platoniciennes sur cette importante question. Chaque trentaine de familles élit un magistrat, le Phylarque ; sur chaque dizaine de phylarques est établi un protophylarque ; enfin, ces derniers, au nombre de deux cents choisissent comme prince un des quatre citoyens que le peuple propose, et qui administre l'État avec le concours des Protophylarques[3] Ce prince doit être l'homme le plus moral et le plus capable. En effet, les Utopiens ont une grande considération pour les

1. Il y aurait eu, dans la vie de Morus, des actes contraires à ses idées de tolérance. C'est ce dont l'ont accusé Burnet, Voltaire, Hume, Mackintosh (Voir en particulier Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ch. cxxxv). Nisard, *Renaissance*, t. II, p. 105-133, se basant sur un important passage de l'*Apologie de Morus*, écrite par lui-même deux ans avant sa mort, n'admet pas que Morus ait été coupable des crimes dont on l'a accusé.

2. V. p. 296.

3. V. p. 115-118.

sciences auxquelles les enfants s'appliquent, dès leur jeunesse ; cependant, il y a des hommes qui renoncent à toute recherche sur la nature, sur les causes et les effets des phénomènes ; ils cherchent à mériter le ciel uniquement par la vie active et par de bons offices envers le prochain[1]. Enfin, il faut, avant tout, savoir ce qu'est le bonheur, et à quelles conditions on peut l'atteindre : à ce point de vue les Utopiens professent des doctrines qui se rapprochent de la morale utilitaire, de l'intérêt bien entendu : il faut éviter un plaisir empêchant un plaisir plus grand, ou devant être suivi d'une douleur.

Tel est l'état bienheureux de l'île *Utopie*. Morus pense qu'il y a bien des choses à critiquer dans cette organisation sociale[2], mais il y trouve aussi une foule de bonnes choses qu'il souhaite voir établies dans nos cités ; il le souhaite, mais il ne l'espère pas. Il a simplement décrit la perfection à laquelle doit aspirer un État et cherché à provoquer des réformes autour de lui. Mais il ne s'est pas fait illusion sur la facilité avec laquelle elles s'accomplissent d'habitude. Rêverie ou non, l'*Utopie* reste comme la conception d'un esprit généreux, réfléchi, et prenant souci des questions pratiques.

1. V. p. 306-309.

2. Morus fait sans doute allusion au penchant trop prononcé selon lui, que les Utopiens avaient pour les partisans du plaisir. Il indique cette critique dans l'*Utopie*, p. 178. Il ne faut pas oublier que Morus mena toujours une vie très austère et pleine de mortifications. Quelques-unes de ses épigrammes sont empreintes d'une certaine tristesse ; les titres seuls le montrent : *Brièveté de la vie ; La vie est une course vers la mort*, etc., etc... (V. Nisard, *op. cit.*, p. 143).

---

## CHAPITRE II

## LES THÉORICIENS DU PROGRÈS

Un penseur, jurisconsulte et historien, qui tient à rester éloigné des théories utopiques de Thomas Morus, réprouve son communisme inspiré de Platon, est le premier Français qui ait considéré l'histoire d'un point de vue tout philosophique. Jean Bodin, qui écrivait dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, eut une notion précise de la philosophie politique, et se posa des questions nouvelles pour l'époque, relatives à la constitution des sociétés. Ce n'est pas seulement contre les imaginations de Morus que Bodin réagit, c'est aussi contre l'influence opposée de Machiavel pour lequel la politique était un art tout expérimental et matérialiste plutôt qu'une science ; et l'on sait quelle influence profonde le penseur florentin exerçait sur les hommes et sur les événements. En même temps, le christianisme avait provoqué la manifestation de certains sentiments de justice et de liberté. Luther et Calvin avaient donné un grand essor à l'esprit de réforme, qui commençait à se faire jour dans les écrits, et surtout dans ceux qui traitaient de questions politiques, comme le *Petit traité du povoir politique* de Jean Poynet, et le *De jure regni apud Scotos* de Georges Buchanan.

En France, particulièrement, le tiers état arrive à l'existence et prend conscience de lui-même. Aux États-

Généraux de 1560, il demandait des réformes importantes ; et Michel de l'Hôpital essayait de répandre les principes de tolérance et de justice. Son *Traité de la réformation de la justice* est la proclamation de l'unité du droit et de l'universalité de la raison. Opposé à toutes les doctrines de violence, il essayait, à cette époque troublée, de faire vivre en paix, dans la même patrie, les religions différentes. Le fanatisme empêcha la réalisation de ses projets, et les effets de ses sages ordonnances. La Boétie publiait aussi le *Discours de la Servitude volontaire*, où il rêvait d'un état de félicité pour l'humanité.

Jean Bodin a écrit à ce moment curieux de notre histoire ses deux principaux ouvrages où nous retrouvons des vues capitales sur l'idée de Progrès : le *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* est de 1566 : *les six livres de la République* ont paru dix ans plus tard. Entre ces deux dates a eu lieu le grand événement de la Saint-Barthélemy ; et il faut remarquer le mélange singulier d'idées et de tendances que présente Jean Bodin. Par d'autres ouvrages que ceux que nous venons de citer, Bodin semble plongé dans le moyen âge. Il a écrit un livre sur la *Démonomanie* ; et il croit à la magie, à la sorcellerie, comme beaucoup de ses contemporains éclairés, tels que De Thou, Machiavel, Hoteman ; malgré son goût pour les recherches scientifiques, il repousse le système de Copernic et les découvertes de Galilée[1] ; comprend-on cette attitude chez un penseur qui se livre à un examen critique, à une comparaison raisonnée des religions, et conclut, dans l'*Heptaplomeres*, à la religion naturelle et à la tolérance ? Ses idées sur la critique et l'exégèse devancent celles du XVIIIe siècle ; ses vues hardies font de lui un homme de progrès et sont confirmées par les idées du *Methodus* et de *la République*. C'est ainsi que, en ce

1. *Amphitheatrum Naturæ*, 1596.

qui concerne le droit civil et la politique, Bodin fut un initiateur; il le fut aussi par sa méthode; tandis que l'emploi du raisonnement dominait encore dans les écrits de ce genre, Bodin veut des observations, de l'histoire, des faits; et tandis que Machiavel s'était borné à l'histoire d'Italie, Bodin étudie toutes les histoires[1].

Bodin a une idée très nette du changement, du mouvement qui est essentiel aux choses humaines; c'est un caractère par lequel elles se séparent de tout le reste. Aussi, l'histoire des choses humaines ne ressemble-t-elle pas aux autres genres d'histoire, tels qu'il les distingue: histoire naturelle, histoire mathématique, histoire divine. Celles-ci contiennent un plus haut degré de certitude; elles sont moins changeantes. L'histoire de l'homme n'est jamais la même à deux moments successifs de la durée; elle semble ne jamais avoir de fin, parce qu'elle est un produit de la volonté, tandis que l'histoire des choses naturelles est la description des phénomènes provenant de causes toujours les mêmes. Ne voyons-nous pas se produire tous les jours de nouvelles lois, de nouvelles manières de vivre, de nouvelles institutions; nos actions ne sont-elles pas mêlées à des erreurs toujours nouvelles[2]?

Comment se produit le changement dans la vie de l'humanité? Bodin consacre un chapitre de son *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* à résoudre la question: il y répond en exposant une théorie du Progrès.

1. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1572. *Les six livres de la République*, Lyon, Gabriel Cartier, 1593. — Cf. Baudrillart, *J. Bodin et son temps*, Paris, 1853; Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe* (Moyen âge, Renaissance), Paris, 1864; Flint, *Philosophie de l'Histoire en France*, trad. L. Carrau.

2. *Methodus...*, ch. 1: « Naturales (historiæ) necessariam habent et stabilem causarum consecutionem..... at humana historia, quod magna sui parte fluit ab hominum voluntate quæ semper sui dissimilis est, nullum exitum habet. »

Si, en deux endroits de sa *Méthode,* Bodin semble être partisan de la théorie qui soutient que les choses sont toujours les mêmes, se reproduisent comme en un cercle; s'il dit même qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, que le vice a toujours succédé à la vertu, le bien au mal, comme les ténèbres à la lumière[1], il faut bien remarquer que ces réflexions pessimistes ne le sont qu'en apparence; elles précèdent ou suivent immédiatement l'exposé de la théorie soutenant la décadence du genre humain, et elles en sont, en quelque sorte, la réfutation. A ceux qui soutiendraient que les choses vont de mal en pis, Bodin commence par opposer, l'expérience la plus élémentaire qui constate, tout au moins, l'uniformité des événements. Mais ce n'est là qu'une réponse provisoire, comme nous le voyons par l'affirmation nette et précise du progrès.

Certes, il n'y a rien de parfait dans l'humanité, dont la nature est mêlée à la corruption de la matière, cause de tous les troubles[2] ; mais il est faux de soutenir, comme l'avait fait Machiavel, quelque temps avant Bodin, que le monde comprend une série de circonvolutions toujours les mêmes, une succession toujours identique des mêmes formes de gouvernement, et que l'humanité est destinée à tourner indéfiniment dans le même cercle. Il est faux aussi de prétendre que l'humanité est en décadence. La théorie de l'âge d'or, auquel auraient succédé l'âge d'argent, l'âge d'airain et l'âge de fer, n'a pas la valeur qu'ont voulu lui prêter des poètes ; il faut, en pareille matière,

1. *Methodus*..., ch. VII, p. 470 : « profecto judicabit parem esse in rebus humanis, atque in omnem rerum natura conversionem : nec aliquid sub sole novum esse. » *Ibid.*, ch. VII, p. 480 : « cum æterna quadam lege naturæ conversio rerum omnium velut in orbem redire videatur, ut æque vitia virtutibus, ignoratio scientiæ, turpe honesto consequens sit, atque tenebræ luci. »

2. *Methodus*..., ch. I. Cf. ce que Bodin dira, plus tard, dans la *République* (IV[e] livre) : « il n'y a rien de parfait ès choses caduques et moins aux actions humaines qu'en autre chose qui soit en ce monde »

consulter les historiens et non les poètes [1]. Si nous comparons l'âge qu'on appelle l'âge d'or à notre âge, c'est lui qui pourrait bien paraître un âge de fer. En effet, le déluge ne serait pas survenu, si les hommes n'avaient pas été des criminels, et si Dieu ne s'était pas repenti de les avoir créés. On donne encore le nom d'âge d'or aux temps qui ont suivi le déluge. Qui vivait à ce moment? Cham qui offensa la pudeur de son père, Nemrod qui était un rebelle, un brigand, Jupiter Belus, audacieux et impie qui détrôna son père ; quel que soit le Jupiter, dont il est question dans les fables antiques, il ne dut sa célébrité qu'à des crimes, et à son inceste avec sa sœur. Ne sont-ce pas aussi des criminels que ces hommes qui tentèrent d'escalader le ciel, et Hercule, le plus grand des voleurs? Ce sont là les héros de l'âge d'or! On opposerait peut-être à Bodin que ce ne sont que des fables, et que son argumentation n'a pas de valeur ; il le pressent ; aussi, pour la consolider, fait-il appel à des faits historiques et aux témoignages de l'historien qui lui paraît être le plus véridique, à Thucydide. Thucydide ne cite-t-il pas la barbarie et la sauvagerie qu'il y avait en Grèce, peu avant son époque? On ne voyait que brigandages. César parle aussi des Germains aux yeux desquels le vol n'était pas blâmable, mais considéré comme un exercice pour la jeunesse. En un mot, l'âge d'or et l'âge d'argent étaient les temps où les hommes vivaient dans les forêts et dans les champs à la manière des bêtes sauvages, usant de violence et de crimes. C'est peu à peu qu'ils ont dépouillé cette barbarie primitive, et qu'ils ont pris l'habitude de vivre en société. Ils n'ont pas dégénéré, au contraire ; s'ils avaient dégénéré de l'état misérable où se trouvait l'humanité primitive, il est impossible de penser

1. *Methodus...*, ch. VII : Confutatio eorum qui quatuor monarchias aureaque secula statuunt. — Il n'y a pas identité entre les quatre monarchies de l'Apocalypse et les quatre âges de l'antiquité païenne.

à quel degré de vice nous serions descendus aujourd'hui [1]?

On parle des anciens, on les vante ; on les respecte ; il y a une certaine « révérence » pour l'antiquité [2] ; mais on ne doit pas oublier que les anciens n'étaient pas parfaits. En effet, même dans les cités les plus réputées pour leurs vertus, il y a eu des crimes ; n'a-t-on pas vu, pendant longtemps, des coutumes barbares, comme les sacrifices humains, les jeux du cirque ! Voyons, d'autre part, ce qui se passe de notre temps ; on a supprimé ces spectacles atroces ; on cultive les beaux-arts, on s'adonne à des discussions utiles, portant sur toutes les connaissances. N'avons-nous pas aussi nos grands hommes, nos Caton, nos Fabricius, nos Camille, nos Alexandre? Charlemagne peut être comparé à Alexandre, et Louis le Pieux à Antonin. Enfin, les faits montrent que les anciens ont subi une décadence : on croyait que la culture des lettres était à son apogée chez les Grecs ; elle a décliné ; de même, chez les Latins, qui, par un accident semblable sont retombés dans l'ancienne barbarie ; et même avant les Grecs, il y avait des philosophes, des savants en Égypte, dans l'Inde, en Éthiopie, en Chaldée.

Il ne faut donc pas admirer outre mesure les anciens et, si l'on nous dit qu'ils ont eu, en bien des choses, le mérite de l'invention, tout en leur reconnaissant cette gloire, il faut admettre qu'ils ont laissé bien des choses incomplètes ; c'est à nous de les achever, pour les transmettre à nos descendants. Bodin, enthousiaste pour son époque, qui a vu renaître les sciences et les arts, et qui n'a pas été surpassée par l'abondance des talents qu'elle a produits, cite avec orgueil les découvertes des moder-

1. « Quod si res humanæ in deterius prolaberentur, jampridem in extremo vitiorum ac improbitatis gradu constitissemus : quo quidem antea perventum esse opinor. » (*Methodus*.... VII, p. 474).

2. Ce qui le prouve, selon Bodin, c'est que les lois sont obéies d'elles-mêmes et sans magistrat, quand elles sont anciennes ; il n'en est pas de même pour les lois nouvelles (*La République*, livre IV, ch. III).

nes qui l'emportent sur celles des anciens. La boussole, les grands voyages qui nous ont fait pénétrer dans les pays les plus reculés, les accroissements du commerce, les connaissances géographiques, astronomiques, ne sont-ce pas là des progrès ? Et, l'art primitif de la guerre n'est qu'un jeu d'enfants en comparaison du nôtre. L'imprimerie, à elle seule, peut rivaliser avec tout ce qu'a fait l'antiquité. Autre exemple de progrès : la science politique est autre chose qu'elle n'était du temps de Platon et d'Aristote [1] : elle sera, elle-même, utile pour provoquer de nouveaux progrès sociaux ; grâce aux efforts des modernes, il se crée une sorte de République du monde, où tous les hommes se réunissent pour former une cité unique ; les besoins économiques, développant les relations internationales, serviront la cause de la paix : ce sera l'œuvre des temps modernes.

C'est donc une grave erreur de prétendre qu'il y a décadence. « Les navigateurs, quand ils quittent le port pour la pleine mer, s'imaginent que ce sont les maisons et les villes qui s'éloignent ; telle est l'illusion de ces esprits qui pensent que la culture, l'humanité, la justice vont rejoindre le ciel et abandonnent la terre [2]. » Mais ce n'est pas une raison pour ne pas travailler, comme ont travaillé les anciens ; il faut découvrir ce qu'ils n'ont pas découvert ; les progrès sont en nombre illimité ; quel siècle épuisera les trésors de connaissances que la nature nous cache encore ?

Bodin étudie, à un point de vue plus particulier, l'idée du changement humain et le Progrès qui en est la forme ; dans sa *République*, son principal ouvrage, qui eut un succès énorme, c'est l'homme politique, l'économiste qui parle, et qui, après avoir fait l'historique de la so-

1. *La République*, préface.
2. *Methodus....* ch. VII, fin.

ciété, recherche quelle est la meilleure forme de gouvernement. C'est une autre application de l'idée de Progrès.

Les changements que l'on constate sont dus à des causes diverses : les causes physiques, comme le climat. sur l'influence duquel Bodin insiste avant Montesquieu [1], comme le cours des astres, les causes politiques [2]. Le principal objet de l'historien est d'étudier l'établissement des états, leurs révolutions, leurs débuts, leur durée, leur décadence [3]. Il ne doit pas se borner, comme certains écrivains, comme Morus par exemple, à chercher quelles lois on doit établir, comment on peut refaire les mœurs, en implanter de nouvelles dans certaines nations. Aussi Bodin décrit-il les différentes étapes de la société. les degrés en nombre infini qu'elle a pu parcourir. D'abord, ce fut l'union de l'homme et de la femme. Voilà la plus ancienne société qui s'étendit bientôt grâce aux enfants, aux frères, aux collatéraux qui furent obligés d'aller habiter sous d'autres toits, puis encore par les amis, par les voisins. A mesure que la population augmenta, la société se prolongea par la constitution des bourgs, des villes ; et l'affection qui s'est ainsi divisée et morcelée ira jusqu'à embrasser tout le genre humain. A travers ce développement de la société, on voit des révolutions bienfaisantes ou funestes. des changements qui ont leur cause à l'intérieur ou à l'extérieur ; et l'on peut comparer les changements contemporains avec les révolutions qui se sont produites dans les républiques célèbres d'autrefois, comme Rome, Athènes et Sparte [4].

Ayant le dessein d'introduire dans l'histoire humaine la raison et l'ordre qui se trouvent dans les autres parties de

1. *Methodus...*, ch. v ; *La République*, livre v, ch. 1er.
2. *Methodus...*, ch. vi, *La République*, livres II, III et IV.
3. *Methodus...*, ch. vi.
4. *Methodus...*, ch. vi. Cf. *La République*, IVe livre.

la science et de la création, et qui sont le signe de l'existence divine dont la trace se retrouve dans l'esprit humain. Bodin n'assigne pas pour but unique à l'histoire d'expliquer les faits présents. L'histoire doit se préoccuper de l'avenir; et l'historien aura l'idée d'un mieux, d'un progrès : son étude lui apprendra de façon sûre ce que l'on doit rechercher, ce que l'on doit éviter [1]; il ne s'agit pas de nous borner aux moyens nécessaires pour passer notre vie, mais il faut savoir aussi quelles sont les meilleures lois, quel est le meilleur état, et le bonheur de la vie [2]. Cette étude a donc un but pratique, comme Aristote l'avait vu ; et, en expliquant les révolutions humaines, l'historien donnera une leçon aux gouvernants, parce qu'il déterminera quelle est la meilleure forme de gouvernement ; personne ne l'a encore fait ; il faut cependant que tout le monde s'en préoccupe, comme si une tempête survient, il est du devoir de tous de travailler à sauver le bateau qui les porte [3]. Bodin n'est pas seulement un spéculatif ; il est aussi un homme d'action [4] ; c'est pour cette raison qu'il a écrit la *République*.

Il y a donc un mieux à réaliser : il ne suffit pas de dire que l'État a pour unique ou même pour principale fin le bonheur ; il a aussi pour fin la justice, la recherche des biens intellectuels et moraux, supérieurs aux biens matériels [5]. L'observation de la justice est une « loi de nature », identique à la raison divine. Pour atteindre cet idéal, il faut réaliser des changements. Mais, la plus grande prudence doit être recommandée à celui qui veut modifier les

1. *Methodus..*, ch. I; Proœmium, p. 1.
2. *Methodus...*, Proœmium, p. 9.
3. *La République*, préface : « Depuis que l'orage impétueux a tourmenté le vaisseau de notre République, avec telle violence, que le Patron même et les Pilotes sont comme las d'un travail continuel, il faut bien que les passagers y prêtent la main, qui aux voiles, qui aux cordages, qui à l'ancre, et ceux à qui la force manquera, qu'ils donnent quelque bon avertissement. »
4. Baudrillard, *op. cit.*, p. 224.
5. *La République*, livre I, ch. I.

institutions, surtout s'il s'agit d'un État vieux [1] ; les changements ne doivent pas se faire tout à coup ; par une trop grande précipitation à soigner un malade, on risque de le tuer [2] ; en un mot « il faut, au gouvernement d'un État bien ordonné, suivre ce grand Dieu de nature qui procède en toutes choses lentement et petit à petit, faisant croître d'une semence même un arbre en grandeur et grosseur admirable [3] ». Pour atteindre ce qu'on juge parfait, il faut imiter la lente succession des progrès de la nature.

Quel est donc le meilleur gouvernement ? Ennemi des aristocraties qui tournent au despotisme et du désordre qu'engendrent les démocraties [4], Bodin pense que la monarchie est « la plus sûre République et, sans contredit, la meilleure de toutes [5] » : elle est à l'abri des révolutions que causent, dans les États populaires, l'esprit de subtilité et l'habitude de discourir. De plus, elle est quelque chose de naturel, institué par Dieu. Partout, dans la nature, nous voyons la monarchie, même dans les plus petites choses : les abeilles ont une reine, les troupeaux ont un chef. De même parmi tous les corps de la nature, il y en a un qui surpasse les autres : le diamant surpasse les

1. *La République*, livre IV, ch. III : « si on remue tant soit peu les fondements qui la (une république jà envieillie) soutiennent, il y a grand danger de la ruine d'icelle. »

2. *Ibid*, *ibid.* : « Il vaut beaucoup mieux entretenir le malade par diète convenable, qu'attenter de guérir une maladie incurable au hasard de sa vie ; et jamais ne faut essayer les remèdes violents si la maladie n'est extrême et qu'il n'y ait plus d'espérance. Cette maxime a eu lieu en toute république, non seulement pour le changement de l'état, mais aussi pour le changement des lois, des mœurs, des coutumes. »

3. *Ibid.*, livre V, ch. V.

4. *Methodus*..., ch. VI : « Pernicieuse est la tyrannie d'un seul, pire la tyrannie de plusieurs ou l'oligarchie ; mais la pire de toutes est ce pouvoir déréglé de la multitude que les Grecs ont appelé ochlocratie... forme la plus voisine de l'anarchie. » Cf *La République*, livre IV, ch. VI : « la puissance royale est meilleure que l'état populaire, que l'état aristocratique » ; livre II, ch. II, III, IV.

5. *La République*, livre VI, ch. IV.

perles, l'or domine les métaux ; le soleil est le premier de tous les astres [1]. Dans la famille, il y a aussi l'autorité d'un seul. La politique doit suivre la nature, qui est elle-même à l'image de Dieu. Et, faisant appel à la nature, Bodin montre quelles améliorations doivent être réalisées conformément à elle ; car, sous l'inspiration de la doctrine stoïcienne, il pense que les lois naturelles posées par la Providence gouvernent les choses économiques, comme les choses physiques ; et, devançant les physiocrates du XVIIIe siècle, il précise comment, en conformité avec le droit naturel et la justice, doivent être réparties les charges dans un État parfait. Avant eux, aussi, il rêve d'un internationalisme commercial, et d'une solidarité économique de tous les peuples [2]. En cela il dépasse les vœux des États généraux, et les considérations de Philippe de Comynes. Il s'oppose à la politique de prohibition florissante au XVIe siècle, grâce à la politique de Charles-Quint ; et Bodin prêche l'entière liberté du commerce extérieur au moment où René de Biragues, ministre de Charles IX et chancelier de France, venait d'interdire par son édit de janvier 1572, la sortie des matières premières, et l'entrée des produits des manufactures étrangères.

A ces différents points de vue, Bodin a sa place marquée parmi les théoriciens du Progrès.

## II

Quelques années après que Thomas Morus avait élaboré ses rêves de rénovation sociale, un penseur français dont

1. *Methodus*, ch. VI.

2. *La République*, passim. Cf. *Réponse au paradoxe de M. de Malestroit touchant l'enchérissement de toutes choses et des monnaies*, 1568 ; *Discours sur le rehaussement et la diminution des monnaies*, pour réponse aux paradoxes du sieur de Malestroit, 1578.

la postérité a gardé peu de souvenirs, et dont, pendant longtemps on connut juste le nom, a laissé des ouvrages qu'on peut étudier avec fruit. C'est Louis le Roy, dit Régius, de Coutances[1]. Lettré, latiniste, il se mêla aux événements contemporains, protesta contre les discordes religieuses. Il traduisit Platon et Aristote ; et c'est dans la fréquentation de ces auteurs qu'il prit sans doute goût pour l'étude des « Polices » de son temps, et qu'il s'occupa aussi de concevoir « l'Établissement d'un royaume ou empire accompli[2] ». Mais il était certainement victime d'une illusion, quand il jugeait parfait le système politique au milieu duquel il vivait, et quand il affirmait que ce système politique répondait au gouvernement idéal décrit par Aristote. Il croyait, en effet, que la monarchie est la forme la plus parfaite du gouvernement, et la plus durable, pourvu que, suivant les théories d'Aristote, elle « se préserve de tyrannie », et se mélange d'aristocratie et de démocratie. Mais Le Roy semble parfois oublier les doctrines dont il se fait l'apôtre, et dont nous allons parler, quand, traduisant et commentant Aristote, il n'a pas songé à condamner l'esclavage qu'Aristote, imbu des idées anciennes, excuse et légitime.

Malgré ces défaillances, Le Roy a plusieurs fois exposé l'idée de l'évolution de tout le cours des siècles : il a glorifié la civilisation et les conquêtes de la Renaissance ; et si cette époque paraissait à certains esprits comme un argument en faveur de la théorie selon laquelle, les mêmes événements se reproduisaient sans cesse à des époques régulières, il n'admet pas l'éternel recommencement des choses ; il a foi en l'avenir.

1. Voir H. Becker, *Loys le Roy, de Coutances*, Paris, 1896. Nous avons utilisé cet ouvrage par la présente étude.

2. Voir le *Dessein du royaume de France, Sommaire des Monarchiques* ; voir aussi l'éloge du pays de France, dans *l'Exhortation pour vivre en concorde et jouir du bien de la paix*, 1570.

D'abord, Le Roy avait cru à un retour périodique des choses; il avait comparé l'histoire humaine aux phénomènes célestes, et avait étudié l'apogée et le déclin de toutes les civilisations ; mais bientôt il cherche à montrer « comment les hommes de leur simplicité et rudesse première sont parvenus à la commodité, magnificence et excellence présente » : et, il n'est pas vrai de dire qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil[1]. On constate certainement que les royaumes et les empires sont soumis à des alternatives de grandeur et de décadence ; mais, en fin de compte, la civilisation humaine se développe et se perfectionne ; il y a donc un progrès ; c'est ainsi que Le Roy insiste sur les découvertes et les inventions par lesquelles l'homme s'éleva au-dessus de l'animalité (livre 3), et aussi sur l'époque de la Renaissance, qui marque la résurrection des sciences, des lettres et des arts (livre 10). Remarquons que Le Roy se fait du Progrès de la civilisation, une idée conforme aux doctrines catholiques ; il se souvient de la *Cité de Dieu*, quand il énumère tous les grands événements de l'histoire romaine, pour montrer qu'ils tendent tous au christianisme, et au triomphe du Christ : c'est la main de Dieu qui a mené les Romains ; et le christianisme n'a été que la substitution d'une seconde loi à la première, quand celle-ci avait fait son temps, et qu'elle eut annoncé l'autre[2]. Mais, où Le Roy est vrai-

1. Le principal ouvrage de Le Roy est la *Vicissitude* ou Variété des choses en l'univers et concurrence des armes et des lettres par les premières et les plus illustres nations du monde, depuis le temps où a commencé la civilité et mémoire humaine jusqu'à présent. Plus s'il est vrai ne se dire rien qui n'ayt été dict auparavant ; et qu'il convient par propres inventions augmenter la doctrine des anciens, sans s'arrêter seulement aux versions expositions, corrections et abrégez de leurs écrits, 1577. Ce titre est significatif, comme celui d'un ouvrage d'un imitateur de Régius, de Rampalle (*Erreur combattue,* discours académique où il est curieusement prouvé que le monde ne va point de mal en pis. Paris, Augustin Courbé, 1641).

2. Voir *Vicissitude*, p. 65 et 66 : « Or semble-t-il en discourant par raison sur l'accroissement du peuple romain, qu'il ayt esté conduit par guide et escorte divine, et que le vray Dieu, iaçoit que ne fut cogneu ni adoré par

ment moderne, c'est quand il se dégage du joug des anciens, pour lesquels il ne faut pas avoir une vénération outrée : les modernes ne leur sont pas inférieurs ; nous voyons, au contraire, bien des arts dans lesquels les modernes dépassent les anciens par leur savoir-faire, *industria longe superiores* [1]. Et « si, au temps passé, qu'il n'y avait point d'exemples, les hommes eussent délibéré de ne faire ou dire sinon ce qu'ils avaient déjà connu, nulle art eust été inventée ou toutes fussent demeurées en leur commencement, sans recevoir accroissement [2] ». Les savants doivent toujours ajouter à l'héritage qui leur a été transmis : ils « font pour la postérité ce que l'antiquité a fait pour nous », car les anciens n'ont pas « entièrement occupé la vérité ». Si nous nous consacrons aux mêmes études que les anciens, nous y apporterons plus d'ardeur, et nous aurons plus de succès ; nous porterons la lumière dans les choses obscures, l'ordre là où il y a de la confusion ; nous revêtirons de grâce ce qui est méprisé, nous donnerons la nouveauté à ce qui est ancien, et l'autorité à ce qui est nouveau. Régius a confiance dans l'esprit de son siècle ; il prévoit ce que deviendront les sciences, et quels seront leurs résultats : a-t-il lu Roger Bacon, on ne saurait le dire, mais il y a dans la *Vicissitude* comme un écho de l'*Opus Majus*. L'accent est seulement plus moderne, moins timide ; on pressent les théories de François Bacon et de Pascal [3].

eux, toutefois à cause de leur iustice, prudence, vaillance ou bonne discipline les ayt exaltés : à fin de réprimer ou chastier les grands et énormes vices régnans en ce temps là entre plusieurs nations. Ce fut luy qui les favorisa continuellement par terre, par mer, en guerre, en paix, ... etc., etc...

1. *Vita Budaei*, 1540.

2. Traduction du *Banquet*, discours aux lecteurs.

3. Au sujet du prétendu « plagiat » de Pascal, voir la discussion si intéressante de Becker, *l. c.*, 275-281. Cf. Brunetière, *de quelques travaux récents sur Pascal* (*Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1885).

## CHAPITRE III

### CONCLUSIONS DU LIVRE III

Nous avons dit, au début de ce livre, que l'époque de la Renaissance fut, pour le monde, une époque où se réalisa un progrès réel ; si, au lieu de suivre l'histoire d'une idée, nous avions eu le dessein d'étudier la civilisation elle-même, et les changements qu'elle présente, cette période de l'histoire serait intéressante à étudier, et donnerait lieu à de nombreuses réflexions. La Renaissance peut, en effet, être considérée comme un fait historique curieux en ceci, qu'il est un argument allant à l'encontre des théories du Progrès nécessaire et continu. Elle nous montre que ce qui paraît être un progrès ne l'est que relativement à ce qui le précède. En réalité, ce fut un recommencement, un retour à ce qui avait été déjà, et avait disparu. Après le moyen âge qui causa l'anéantissement de la civilisation ancienne, cette civilisation renaît ; le monde est meilleur qu'il n'était auparavant ; mais cette amélioration est la résurrection de l'antiquité. Le passé, resté jusque-là ignoré, reparaît dans ses plus belles œuvres retrouvées, et dans toutes ses productions qui serviront à former le monde moderne.

Au moment où se produit la rupture entre l'esprit du moyen âge et la civilisation nouvelle, nous constatons des événements importants dans l'histoire littéraire, politique et religieuse des peuples de l'Occident.

On prend l'homme comme un objet d'observation : c'est l'humanisme, c'est le retour aux chefs-d'œuvre antiques. Érasme, qui en est le principal représentant, sait critiquer les maux et les vices de son temps, tout en rêvant l'avènement d'une période de paix, de moralité parfaite où se réconcilieront l'antiquité et le christianisme. Jusqu'alors l'Église, pour conserver sa domination, avait créé une organisation compliquée, et centralisé son pouvoir aux dépens de la vie morale qu'elle finissait par négliger. On veut lutter contre la théocratie catholique qui a dénaturé les enseignements du fondateur de la religion, et l'on fait appel à la liberté qui est le signe de la vie même de l'esprit. C'est la Réforme qui est, en réalité, une tentative de retour aux idées primitives et pures de l'Église. On veut affranchir la conscience : c'est l'œuvre de Luther qui renverse les traditions et les survivances du passé, végétations artificielles, pour retrouver la Bible, le Nouveau Testament, Jésus. C'est ce que firent aussi Lefèvre d'Étaples et Calvin. Il y a même de libres esprits qui essaient de trouver une religion fondée sur la nature même de l'homme, et indépendante des formes extérieures et des traditions[1]. Il y a une restauration religieuse.

Au point de vue philosophique, on veut se délivrer de la domination d'Aristote, mais surtout d'Aristote défiguré par la Scolastique, pour retrouver sa vraie doctrine. En ce qui concerne la connaissance du monde, on s'attaque aux conceptions péripatéticiennes. C'est d'abord Nicolas de Cusa, véritable précurseur qui bat en brèche les systèmes des anciens et l'autorité de l'Église ; puis Léonard de Vinci et Pic de la Mirandole. Celui-ci affirme nettement que les intelligences s'accroissent et se développent, plutôt qu'elles ne diminuent ; et il constate que son siè-

1. Par exemple, Jean Bodin, dans son *Colloquium heptaplomeres* (1593), expose le théisme universel.

cle et les siècles voisins connaissent ce qu'a ignoré l'antiquité, dont on vante tant la science. On ne doit pas chercher à imiter l'antiquité, et à marcher absolument sur les traces des anciens ; car d'aucune façon, nos pas ne pourraient s'adapter aux traces qu'ils ont laissées. Si on les juge supérieurs à nous, ces traces sont plus grandes que nos pieds, comme il convient à des hommes qui étaient plus grands que nous ; à les suivre, nous risquerions de tomber[1].

Un savant, Copernic, modifia de fond en comble les explications sur lesquelles s'était appuyée jusqu'alors la science astronomique ; à la complication des systèmes anciens, il substitue un principe qui doit servir de guide dans toutes les recherches : celui de la simplicité de la nature, principe qui consiste à expliquer de très nombreux effets par un petit nombre de causes ; il juge nécessaire de poser des hypothèses et des idées susceptibles d'expliquer les phénomènes réels. Un philosophe italien, Télésio, fait pressentir la science moderne, et exerce une grande influence sur les penseurs qui viendront après lui[2]. Giordano Bruno, formé à l'école de Copernic, de Nicolas de Cusa et de Télésio, affirme nettement que l'esprit moderne est supérieur à l'antiquité, et que les hommes de son temps sont plus vieux que ceux que l'on nomme « anciens », qu'ils ont plus d'expérience. Métaphysicien, il pense que la même unité éternelle se développe sous une multitude de formes changeantes, et que les nouvelles formes ne sont pas nécessairement identi-

1. Pic de la Mirandole, *De imitatione* : ad P. Bembum, Bâle, 1601, 2 vol. : « Crescunt verius (ut mea fert opinio) quam decrescant ingenia. Multa enim quae ad rerum spectant notitiam, et nostrum seculum et huic proxima novere quae docta illa ignoravit antiquitas..... At, si veterum majora vestigia fuerint, ut etiam corpora, nam in illis minor pes firmabitur, an labascet si solum maxime subudum fuerit ?

2. Bacon dit de lui : « Arma Peripateticorum in illos ipsos vertit » (*De Augmentis*, livre III, ch. IV, § 10).

ques aux formes anciennes. Moraliste, il n'admet pas que l'âge d'or ait été une époque de bonheur, parce que l'homme n'avait pas besoin de travailler : au contraire, il faut que l'homme transforme la nature par la force de son esprit ; on a senti un besoin de mieux, et l'on a fait les découvertes de l'industrie moderne[1].

Dans l'ordre des sciences mathématiques, nous pouvons signaler, comme travaux rénovateurs, les recherches de Cardan, homme d'un génie universel, d'une vaste érudition, qui eut une grande influence sur François Bacon, et celles de Tartaglia. La physique se développe sous l'influence des médecins. Paracelse rejette toute autorité traditionnelle : il dédie un livre à ceux qui pensent que les choses nouvelles valent mieux que les anciennes, uniquement à cause qu'elles sont plus nouvelles ; il refuse d'admettre la simplicité des quatre éléments d'Aristote, et fait faire des progrès à la chimie. André Vesale et Michel Servet font des découvertes en anatomie. Partout se remarque l'esprit scientifique : on fait usage de la méthode expérimentale ; et l'étude des faits remplace l'étude scolastique des essences et des formes ; malgré cela, survivent encore des superstitions, des idées issues de l'astrologie, de la magie, de la kabbale. Mais, comme on tient compte des découvertes des voyageurs, comme le domaine des recherches s'étend sans cesse, les sciences naturelles font des progrès ; il suffit de citer les œuvres de Conrad Gesner, de Guillaume Rondelet, de Pierre Belon. Toutes ces connaissances se vulgarisent grâce à l'invention de l'imprimerie, « laquelle semble être plus divine qu'humaine », comme disait Louis XII, et tend à substituer l'enseignement personnel par la lecture à l'instruction de la chaire. Le pouvoir royal favorise le goût pour la science par ses fondations et ses encouragements.

1. Voir *le Spaccio*, ouvrage allégorique.

Mais la Renaissance n'est pas seulement une œuvre de lettrés et d'artistes. Cette époque a conçu la vie et le monde autrement qu'on ne les concevait auparavant. En France, les classes moyennes voient leur influence s'accroître : le commerce et les gains qu'il procure élèvent des individus et des familles. Les guerres d'Italie donnèrent aux Français le goût des mœurs polies, de la civilisation élégante et raffinée. Il y a une amélioration matérielle dans tout le pays, grâce à la paix et aux industries qu'elle a suscitées. Bodin constate, en 1565. que, depuis cent ans, on a « défriché un pays infini de forêts et de landes, bâti plusieurs villes et villages », et que « le peuple s'est multiplié dans le royaume ». Au point de vue matériel, la Renaissance a été aussi une époque de progrès.

Quant aux penseurs, aux théoriciens dont nous avons étudié les doctrines relatives au Progrès, nous pouvons dire qu'ils se rattachent essentiellement au double mouvement qui caractérise cette époque. Thomas Morus s'inspire nettement de Platon, et retourne aux sources antiques. D'autre part, Bodin, esprit vraiment moderne, croit à un progrès de l'humanité, et se méfie des utopies. Il a appliqué la conception scientifique aux choses politiques ; il est, en cela, un initiateur. En même temps que lui, un autre penseur devance aussi son époque : c'est Ramus qui fait l'application de l'esprit mathématique à la philosophie. De plus, il s'oppose à l'imitation des anciens, il ne veut pas s'assujettir à l'autorité en matière de science. Pour ces deux raisons, il annonce bien le XVII[e] siècle et la méthode cartésienne.

# LIVRE IV

## *LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE*

# LIVRE IV

Pendant la période de la Renaissance, l'esprit scientifique s'affirme et se dégage déjà des entraves du passé. On assiste à un mouvement général de recherches, on scrute les lois naturelles ; on utilise les découvertes des voyageurs ; les Arabes font connaître les mathématiques à l'Occident. Ce mouvement intellectuel, dû à la Réforme, trouvera sa véritable éclosion au dix-septième siècle. Nous rencontrerons la doctrine du Progrès chez des penseurs qui proclament l'émancipation de l'esprit vis-à-vis de l'antiquité. Pour eux, Progrès signifiera le perfectionnement dont l'intelligence est susceptible dans ses acquisitions, — le renouvellement, — la séparation d'avec les anciens. Bacon et surtout Descartes ont le sentiment réfléchi de la modernité. D'autres, partant des mêmes principes, montreront la continuité infinie de l'esprit humain, et affirmeront catégoriquement leurs espérances pour l'avenir : ce sont Pascal, Charles Perrault et Fontenelle.

Mais Pascal lui-même sera, à une certaine période de sa vie intellectuelle, un théoricien de la Décadence.

Dans ce même siècle, on cherchera aussi à se représenter une cité parfaite ; ainsi font Campanella, Bacon et Harrington.

# CHAPITRE PREMIER

## UN MOINE RÉFORMATEUR : CAMPANELLA

L'esprit de Th. Morus n'était pas mort avec lui ; ses rêves de cité idéale se retrouvent, au début du XVII[e] siècle, chez un moine dominicain qui vivait dans une bourgade d'Italie, à Stilo, et qui, grâce à son ardeur de prophète, à son influence sur les foules, et à son amour pour le peuple, joua un grand rôle dans son temps ; aussi grandiose que Bacon dans ses conceptions, il eut une renommée qui dépassa les limites de son pays, et excita la curiosité du roi de France, Louis XIII, et de certains hommes cultivés de l'époque. Cet homme, c'est Campanella[1].

Campanella avait, de bonne heure, étudié Saint-Thomas ; il s'était plongé dans l'étude de Télésio, pour lequel il avait une profonde admiration, et que ses supérieurs ne lui permirent pas de voir ni d'entendre. Il s'appliqua à toutes les sciences et s'occupa de grammaire, de physiologie, de médecine, de politique : il s'exerça même aux sciences occultes, à l'alchimie et à l'astrologie ; il prit la

1. *La Cité du Soleil ou Idée d'une République philosophique* dans les *Œuvres choisies*, précédées d'une notice par Mme Louise Collet. Paris, 1844. C'est l'édition que nous citons à moins d'autre indication. Cf. la traduction de Villegardelle. Paris, 1840 ; texte latin. Paris, Denis Houssaye, 1637. Voir Pierre Leroux, *Encyclopédie nouvelle*, art. Campanella, t. III. — Maxime Kovalewsky : Deux précurseurs : Botero et Campanella (*Annales de l'Institut international de sociologie*, t. III. p. 139-185).

défense de Galilée et repoussa la tyrannie d'Aristote avec Bacon et Descartes. Il voulait une restauration complète de toutes les connaissances humaines[1]. Dans une de ses poésies il dit : « Plus je comprends, plus j'ignore. » C'était aussi un esprit novateur ; vivant à une époque où la Calabre subissait le joug de l'Espagne, il ne s'enferma pas dans le cercle des connaissances scientifiques qui le séduisaient ; il se préoccupait des événements politiques, songeait aux malheurs de ses compatriotes. On était sous la domination espagnole. On ne pouvait pas concevoir une pire administration de la justice ; le peuple était opprimé par les impôts qui servaient à enrichir les vice-rois et à alimenter le faste de la cour d'Espagne. Aussi, les populations désiraient-elles des changements ; à Naples, il y avait de fréquentes émeutes, et la misère était grande. De là, à imaginer un état meilleur, une cité parfaite, il n'y a pas loin. Mais Campanella ne se contenta pas de décrire l'état social qui lui paraissait désirable : il tenta de soulever les populations ; il fut arrêté, emprisonné, mis à la torture, et pendant les vingt-six ans que dura sa captivité, il composa entre autres ouvrages, la *Cité du Soleil*, où il expose son plan d'une république sage, d'une théocratie ; car, pour lui, c'était l'Église, qui, devenant souveraine, serait appelée à donner au monde la liberté et le bonheur ; c'est pour le triomphe du catholicisme qu'il se fait le propagateur d'un idéal nouveau d'égalité complète et de justice sociale[2].

Campanella a l'esprit d'un réformateur, non seulement théoricien, mais aussi pratique ; il se faisait appeler Messie et pensait être le législateur du nouveau gouvernement qu'il établirait ; mais ce n'est pas sous ce dernier aspect que nous devons l'étudier.

1. *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, Francfort, 1617.
2. Voir Kovalewsky, *op. cit.*

Il a confiance en l'avenir que l'homme peut organiser par sa pensée libre. « Les siècles futurs nous jugeront, dit-il, puisque le siècle présent crucifie ses bienfaiteurs ; mais ils ressusciteront le troisième jour du troisième siècle[1] » ; et quand, vers la fin de sa vie, il s'était retiré dans le couvent des Dominicains à Paris, il disait souvent, en jouant sur son nom : « Je suis la cloche des sept montagnes[2], la cloche qui annonce une aurore nouvelle ». N'avait-il pas dit aussi : « A la honte des impies, j'attends sur la terre un prélude du paradis, un siècle d'or plein de bonheur, duquel seront exclus les incrédules qui se moquent de la piété, avec un fouet fait des cordes des créatures, comme parle sainte Catherine de Sienne[3]. »

L'œuvre de Campanella, peut-être inférieure à celle de Thomas Morus[4], est ce que nous appellerions aujourd'hui un socialisme chrétien. Épris de la communauté monacale, croyant aussi que tout bonheur doit provenir de la science, Campanella pense que l'État ecclésiastique est l'État parfait ; par lui se réalisera le gouvernement fondé sur l'esprit et sur la vertu. Ne voit-on pas que les sciences et les lettres sont plus cultivées sous le règne du pape qu'à nulle autre époque ? Les faits ne prouvent-ils pas aussi que les délits et les crimes sont moins fréquents à Rome, ville pontificale, que partout ailleurs, qu'à Naples, par exemple[5] ?

De plus, le gouvernement papal aura toujours cette supériorité qu'il porte sur les âmes, et que la religion est plus durable, parce qu'elle tient les esprits liés, tandis que la puissance laïque ne rattache que les corps. Ce sera la république ecclésiastique qui rassemblera l'univers en-

1. Lettre au grand-duc Ferdinand III (*Œuvres choisies*, p. 27).
2. Il faisait allusion à la conformation de sa tête.
3. *Atheismus triumphatus*, p. 236. Paris, Dubray, 1636, in-4°.
4. Croce, *Intorno al communismo di Tommaso Campanella a proposito di recenti publicazioni*. Naples, 1895 (Cf. *R. int. de sociol.*, 1896, p. 671.
5. *De regno Dei* : p. 217 sqq.

tier sous la domination de Dieu : elle englobe dans sa perfection toutes les formes politiques. Elle est monarchie : le pape gouverne : — elle est aristocratie : il y a des cardinaux, des évêques, des prélats, des conciles ; — elle est enfin cité, puisqu'elle se compose de tout le peuple. Ce règne de l'Église sera supérieur à toute organisation qu'on ait pu imaginer : Aristote l'aurait certainement acceptée, s'il l'avait connue[1] : aussi Campanella, contrairement à Morus, est-il un ennemi déclaré du protestantisme. Le bonheur universel n'existera que sous le règne du Messie qui embrassera tous les hommes et toutes les nations. Campanella voudrait voir s'établir des lois meilleures que les lois chrétiennes. La philosophie de Campanella est un optimisme : son idée fondamentale c'est l'idée d'une concordance entre la sagesse humaine et les lois du Cosmos, entre la puissance humaine et les lois de la société, entre l'harmonie et la tendance à la conservation éternelle et infinie. Cette idée, il la suit et la développe sous forme d'allégorie dans son curieux ouvrage : la *Cité du Soleil.*

## II

Campanella ne se faisait pas illusion sur le caractère utopique du gouvernement qu'il juge parfait ; au titre même de son ouvrage, il ajoute le qualificatif : *Poetice* ; mais c'est aussi pour lui la description d'un gouvernement philosophique, *idea reipublicæ philosophicæ.*

Il suppose qu'un capitaine de vaisseau génois a visité

1. *Ibid.*, § 8, p. 213-214. Avant Campanella, Guillaume Postel, professeur au Collège de France, avait pensé que l'Église catholique seule pouvait faire l'unité du monde (Voir son ouvrage : *De orbis concordia*), et C. Dareste : *Thomas Morus et Campanella.* — Ce gouvernement de l'Église n'était-il pas d'ailleurs annoncé par l'accroissement de la puissance espagnole, qui est l'œuvre de Dieu ? c'est le peuple le plus religieux, qui servira à ses vues providentielles (Campanella, *Traité de la monarchie espagnole.* Cité par Dareste, *l. c.* : voir dans les *Œuvres choisies,* par L. Collet : jugements et témoignages sur Campanella, p. 317).

par hasard la Cité du soleil, située sous l'Équateur, et fait la description de ce merveilleux pays au grand maître des Hospitaliers, son hôte. C'est, on se le rappelle, le procédé identique à celui qu'avait employé Morus.

Au point de vue matériel, la Cité du soleil est une ville à peu près imprenable pour les ennemis ; d'un circuit de sept milles, elle est garnie d'immenses palais ; et un temple admirablement construit en occupe le milieu. Mais, chose plus importante, c'est au point de vue de l'organisation du gouvernement, du travail, de la vie individuelle et familiale, que les Solariens constituent un peuple parfait pouvant servir de modèle aux autres.

D'abord, quel est leur gouvernement ? Le souverain est un prêtre, que l'on appelle le Soleil ; il est élu par les habitants de la Cité ; il devient l'arbitre du temporel et du spirituel, juge tout sans appel. Il est assisté par trois ministres qui se nomment la Puissance, la Sagesse, l'Amour.

Ce gouvernement est, on le voit, une théocratie ; c'est en même temps, un gouvernement philosophique ou scientifique ; car ce prêtre, le Soleil, est l'homme savant par excellence ; il doit connaître l'histoire, les lois des États, les mathématiques, tout ce qui se rapporte aux sciences, la nature de tous les êtres et leurs rapports avec les desseins de Dieu autant que cette connaissance est permise à l'homme[1]. Le titre de Roi n'est donné qu'à ceux qui savent. Campanella se souvient évidemment de Platon[2]. Depuis le XV[e] siècle, les érudits italiens étudiaient

1. *Cité du Soleil,* p. 174-175.

2. Il faut remarquer que Campanella attribue aux Solariens des doctrines métaphysiques et morales qui rappellent certaines thèses platoniciennes (le mal a une cause déficiente ; celui qui a la connaissance et le pouvoir de bien faire doit en avoir la volonté : *qui enim scit ac potest benefacere debet etiam velle ; voluntas enim ab illis nascitur, et non e converso,* etc., etc...), et il considérait comme un mérite particulier des Médicis d'avoir répandu « en Italie les doctrines platoniciennes, inconnues à nos ancêtres et qui nous ont permis de rejeter le joug de la philosophie d'Aristote » (*Lettre de Paris,* 6 juin 1638, citée par Kovalewsky, *l. c.*, p. 157).

et admiraient Platon ; ils en conservaient surtout l'idée de Justice, de Raison, d'Harmonie et d'Ordre : et l'on préférait Platon à l'Aristote de la Scolastique. S'inspirant de lui, Campanella dit que la supériorité dans la science ou dans un art mécanique fait arriver aux magistratures, et que tous les ministres du Soleil doivent connaître la théorie de tous les arts, bien qu'ils se spécialisent dans les règles pratiques de ceux qu'ils dirigent : et les grands dignitaires ne se démettent-ils pas de leur charge, quand ils reconnaissent quelqu'un plus sage et plus savant qu'eux[1]. Les hommes qui sont savants sont, malgré la croyance vulgaire, les plus aptes à gouverner ; la science, telle que la comprennent les Solariens, n'est pas une simple affaire de mémoire ; et il ne suffit pas, pour être savant, de connaître la logique d'Aristote, ou d'étudier les livres et la lettre morte : il faut surtout avoir une intelligence supérieure, apte à tout : par conséquent, on est apte à régner quand on a approfondi un grand nombre de sciences. On est aussi plus porté à les faire connaître aux autres. Campanella fait critiquer par les Solariens le système et les idées politiques des compatriotes du navigateur génois. Dans la pensée de l'auteur, il s'agit certainement des idées qui étaient courantes dans son pays et en Europe contre l'aptitude des intellectuels à gouverner un état[2]. Au contraire, les Solariens poussent très loin le souci de l'instruction. Comme la Cité est divisée en sept cercles immenses qui portent les noms des sept planètes, c'est sur chacun de ces cercles que sont représentées par la gravure et l'écriture toutes les connaissances utiles, tout ce qui concerne les arts mécaniques et les instruments qui leur sont nécessaires. On conserve aussi sur un de ces murs les portraits des hommes qui se sont distingués dans la science et les portraits des législateurs.

1. *Cité*, p. 177, 211.
2. *Cité*, p. 175-177.

Quelle est l'organisation de la vie, chez les Solariens ? Tout est en commun : mais le partage est réglé par les magistrats, et cette vie en communauté est une vie philosophique [1], car il n'y a, en chaque personne, que l'amour de la communauté. Personne ne songe à s'approprier quoi que ce soit aux dépens de ses concitoyens ; donc, plus d'égoïsme. Nul n'a plus qu'il ne mérite ; mais rien de nécessaire n'est refusé à personne.

Les Solariens ont tout réglementé, car il faut d'abord régler la vie de la communauté, sauf à s'occuper ensuite des existences individuelles : et ces règlements ont pour but non le plaisir des individus, mais le bien de la République [2]. Pour ce qui concerne le travail, chacun a l'emploi qu'il doit occuper d'après son caractère et, aussi (Campanella se préoccupait de l'astrologie) d'après la constellation sous laquelle il a été engendré. Aussi, tous font-ils bien leur travail : ils le font avec plaisir, et cette juste distribution, loin de briser les forces, les augmente. Mais, tout le monde travaille, les infirmes eux-mêmes rendent des services : il n'y a pas de serviteur payé, et chaque individu ne travaille que quatre heures par jour. Il n'y a pas d'oisifs, comme dans les sociétés que nous connaissons. Cette glorification du travail est une idée toute moderne.

Il en est de même pour les unions sexuelles et la fonction génératrice ; les magistrats de la Cité du Soleil, comme les magistrats de la République de Platon, fixent aux époux les moments propices pour la fécondation et la production de beaux rejetons, comme ils fixent aux agriculteurs le temps des semailles, des moissons, des vendanges [3]. Les femmes sont communes, suivant les lois de la génération : une femme stérile ou enceinte est à tout le

1. *Ibid.*, p. 169, 186, 205.
2. *Cité*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 185 et 217.

monde, puisque l'acte générateur a déjà produit son effet, ou ne doit pas avoir de résultat[1].

L'ordre des repas est aussi réglé : ils se prennent en commun, en silence, pendant qu'un jeune homme fait une lecture : souvenir évident de la vie monastique qu'avait connue Campanella et qu'il rêvait comme étant la vie parfaite[2].

Les Solariens se préparent à la guerre, mais ne la déclarent jamais qu'à la dernière extrémité. Dans ses poèmes, Campanella parle du désir de mettre fin aux conflits internationaux, et de voir se constituer une monarchie universelle sous l'autorité du pouvoir spirituel du pape. D'ailleurs, si les Solariens soumettent d'autres peuples, c'est pour leur donner leur constitution et leurs mœurs, et les rendre meilleurs[3].

C'est là une supériorité des Solariens. Le régime qu'ils suivent, les règles auxquelles ils se soumettent leur ont donné des qualités enviables : grâce à leur hygiène, à leur tempérance, ils n'ont pas de maladie, et prolongent singulièrement leur vie[4]. La science qu'ils cultivent leur a permis de réaliser de nombreux progrès ; ils ont perfectionné l'art nautique : leurs vaisseaux marchent sur la mer, sans voiles ni rames, par un admirable mécanisme[5] ; ils ont découvert le moyen de s'élever dans les airs, et ils auront bientôt des lunettes à l'aide desquelles ils découvriront des astres inconnus, et des cornets acoustiques qui leur permettront d'entendre les harmonies des cieux[6].

Enfin, leur supériorité morale consiste en ce que, pour les délits et les crimes commis dans leur république, ils infligent des condamnations qui sont des préservatifs, et

1. *Ibid.*, p. 191 et 188.
2. *Ibid.*, p. 179.
3. *Ibid.*, p. 199.
4. *Ibid.*, p. 205-208.
5. *Ibid.*, p. 204.
6. *Ibid.*, p. 228.

des signes d'amitié paternelle plutôt que des corrections : ils sont aussi arrivés à ce point que le coupable désire lui-même l'exécution de la sentence [1].

Tel est l'état des Solariens, bien éloigné de ce que nous voyons autour de nous. Qui peut savoir ce que nous réservent les siècles futurs, puisque le XV[e] siècle, à lui seul, offre plus d'événements à l'histoire que les quatre mille ans écoulés depuis l'origine du monde ? Ce fait historique doit nous faire croire à un Progrès indéfini, comme celui dont nous voyons déjà la première ébauche, dans la république des Solariens. Si nous vivons dans l'imperfection, c'est d'après Campanella, parce que nous n'appliquons pas à nos maux le double remède qui leur a si bien réussi : la direction de la génération, et l'éducation des enfants. Les nations ont le tort de croire que le hasard seul régit le monde : voilà ce qui les rend malheureuses [2]. C'est la science qui nous tirera de notre état de misère au point de vue physique, intellectuel, moral et social. Campanella était convaincu qu'un changement se préparait dans le monde [3], et il était sur le point de l'annoncer [4]. Il pensait que son plan social n'était pas une simple utopie, mais qu'il devait sauver l'État « de tous les inconvénients que n'ont su éviter ni Minos, ni Lycurgue, ni Solon, ni Charondas, ni Aristote, ni Platon [5] ». Et il pensait si bien à l'application de ses principes, que dans son *Traité sur la*

1. *Ibid.*, p. 213-215. C'est la belle théorie du *Gorgias* de Platon.
2. *Ibid.*, p. 226.
3. *Ibid.*, p. 232.
4. Voir la fin de la *Cité du Soleil*. M. Kovalewsky n'a peut-être pas eu tort d'apprécier ainsi la *Cité* : Ce n'est pas « une œuvre d'imagination ayant pour but de donner un tableau allégorique du règne de la raison ». Ce n'est pas non plus « une pure utopie, la peinture d'un État idéal, irréalisable, mais une espèce de constitution motivée, écrite par le futur gouverneur d'une petite république de montagnards..... » (*l. c.*, p. 170).
5. Cité par Kovalewsky, *l. c.*, p. 175.

*meilleure forme de gouvernement*, il en recommande l'application graduelle : il sait qu'ils ne peuvent pas être immédiatement appliqués et, se séparant de Platon, il ne veut pas de réformes subites. Seulement, il avait une âme de prophète ; et, comme tous les prophètes, il fut persécuté.

---

# CHAPITRE II

## LA RÉFORME SCIENTIFIQUE : FRANÇOIS BACON

En présence des changements survenus dans la société et des récentes acquisitions de la science, il était naturel que l'esprit philosophique étudiât les modifications et les accroissements de la pensée, le passage de l'imperfection d'autrefois aux améliorations présentes. Il faut expliquer ce fait et s'en rendre compte. De là, de nouvelles théories sur le Progrès dont on voyait l'aurore. En l'expliquant, on est porté à en prophétiser la pleine réalisation. F. Bacon a donné une théorie scientifique du Progrès, au moment où l'Italien Campanella élaborait ses rêves sociaux, et construisait la Cité future, à l'exemple de Thomas Morus. N'oublions pas que Bacon a lui aussi rêvé une cité idéale, en rapport avec l'idée qu'il se faisait de la science.

### I

Bacon, qui fut « le héraut de la méthode expérimentale », concevait la science et ses nouvelles méthodes comme susceptibles de produire des améliorations matérielles, et des changements notables dans la vie des hommes. Il se place à un point de vue utilitaire[1] ; et, plus

1. Renouvier, *Philos. Analyt.*, III, 263.

tard, D'Alembert dira de lui qu' « il n'envisage la philosophie que comme cette partie de nos connaissances qui doit contribuer à nous rendre meilleurs et plus heureux[1] », aussi écrit-il un éloquent plaidoyer en faveur de la science. Si la science n'a pas encore donné les résultats qu'on est en droit d'attendre d'elle, Bacon se porte garant des découvertes qu'elle fera dans l'avenir, tout en affirmant (précaution qui n'était pas inutile à l'époque) que la science ne peut pas porter atteinte à la foi religieuse, et qu'elle doit avoir pour conséquence le bien de l'humanité[2].

Par le titre même qu'il donne à ses ouvrages, Bacon est un philosophe du Progrès ; il parle des *accroissements* que peut recevoir la science (*de augmentis*) ; de la *dignité* que la science avait perdue, qu'elle reprend peu à peu, comme on l'avait déjà remarqué[3] ; et, il ne faut pas considérer en Bacon le philosophe sensualiste, mais plutôt « l'apôtre idéaliste de la perfectibilité sous le rapport du monde extérieur, et le vrai théologien de la science de la nature[4] ». Bacon veut renouveler toutes les sciences et les tirer de l'état lamentable où il juge qu'elles sont. « Il faut recommencer tout le travail de l'humanité, en recourant à des moyens plus réels que ceux qu'on avait employés. Il faut entreprendre une entière restauration des sciences, des arts, en un mot, de toutes les connais-

1. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (*Œuvres*, t. I, p. 125).

2. On doit se rappeler le mot du cardinal Wolsey qui fit la guerre aux livres, et qui disait : « Il faut supprimer les livres, si l'on ne veut être supprimé par eux. » Voir Adam : *La philosophie de Bacon*, p. 35, note.

3. Cette dignité avait déjà été constatée et reconnue par Rabelais, *Pantagruel*, II, ch. VIII : « Par la bonté divine la lumière et dignité a esté de mon âge rendue ès lettres » (Suit une apologie des progrès de la science. C'est Gargantua qui écrit à son fils Pantagruel, étudiant à Paris).

4. Pierre Leroux, *De l'Humanité*, I, 148, note 2. Cf. Id., *Encyclopédie nouvelle*, art. sur Bacon.

sances humaines, en les faisant surgir de nouveaux fondements[1]. »

On a sur l'antiquité une opinion superficielle, et c'est cette opinion qui a entravé tout progrès. C'est à la vieillesse du monde et à son âge mûr qu'il faut attacher ce nom d'antiquité. C'est notre temps qui est la vieillesse du monde[2]; les anciens étaient jeunes; en de pareils jugements, il faut considérer non pas nous-mêmes, mais le monde. Et n'est-il pas juste que nous demandions plus à notre époque qu'aux époques primitives, à cause de l'expérience que nous avons, de l'abondance des faits que nous connaissons et que l'antiquité ne connaissait pas[3]? N'est-ce pas le temps qui donne la force à toutes choses? La Vérité est fille du temps et non de l'autorité.

Mais, si la science doit trouver une nouvelle méthode et d'autres procédés, nous n'en devons pas moins respecter les anciens : il s'ouvre devant nous une voie qui leur était inconnue et dans laquelle ils ne sont pas entrés. Bacon sait se faire modeste devant les anciens ; il servira simplement de guide (*indicis tantummodo partes sustinemus*)[4]. Si parfois il fait leur procès, c'est parce que leurs partisans menaçaient d'arrêter toute découverte ; et il montra lui-même qu'on pouvait rassembler des faits et faire du nouveau qui serait un jour dépassé ; il ne s'agit pas de comparer les esprits ou les talents, mais seulement les méthodes[5].

1. *Instauratio Magna*. Proœmium : « scientiarum et artium atque omnis humanae doctrinae in universum instauratio, a debitis excitata fondamentis » (*Œuvres philosophiques de Bacon*. Ed. N. Bouillet, Paris, 1834, t. I, p. 6. Tous nos renvois se rapportent à cette édition).

2. On retrouvera la même idée chez Pascal et chez Descartes (Voir Baillet, *Vie de Descartes*, VIII, 10). Déjà Florus avait appliqué au peuple romain la comparaison de l'humanité avec la vie d'un homme ; de même saint Augustin.

3. *Novum organum*, I, ch. LXXXIV, t. II, p. 45 et suiv.

4. *Nov. Org.*, préf., t. II, p. 5.

5. *Nov. Org.*, I, 32, t. II, p. 14 : « non ingeniorum aut facultatum inducitur comparatio, sed viæ ».

Quelles sont les causes du Progrès? D'abord, l'esprit doit se débarrasser de cette facilité à croire et à recevoir toutes choses, quoique appuyées sur la plus faible autorité, et qui a donné à certains hommes une prérogative de dictateur pour statuer, tandis qu'ils n'auraient dû avoir qu'une simple autorité de sénateur pour conseiller. Il suffit de comparer ce qui s'est produit dans les sciences, tombées insensiblement en décadence, et ce qui s'est produit dans les arts mécaniques : ici, les premiers inventeurs ont trouvé peu de choses, mais le temps a perfectionné le reste, alors qu'il n'a fait que miner et ruiner l'ouvrage des savants. Ainsi, les arts de l'artillerie, de la navigation, de l'imprimerie, d'abord imparfaits et presque informes, se sont, grâce au temps, perfectionnés et appropriés à nos usages ; — grâce aussi au concours de nombreux esprits vers un seul but[1]. La science nous présente, au contraire, toujours les mêmes questions au même point, parce que, dans la suite et la succession des écoles, on trouve la personne du maître, et celle du disciple, mais jamais celle d'un inventeur[2]. Pour qu'il y ait progrès dans les sciences, il ne suffit pas de greffer et d'entasser du nouveau sur l'ancien ; ce serait se condamner à revenir toujours en cercle[3], à faire des sciences de simples résumés des choses trouvées antérieurement (*quaedam concinnationes rerum antea inventarum*) ; il faut que les sciences aient un but pratique, et qu'elles deviennent des méthodes d'invention (*modi inveniendi*), et des indications pour de nouveaux moyens (*designationes*

1. *De augmentis*, I, 36, t. I, p. 67 et suiv.

2. *Ibid.* Cf. *Inst. Mag.*, præf. gen., 5, t. I, p. 10 : « omnis traditio et successio disciplinarum repraesentat et exhibet personas magistri et auditoris, non inventoris, et ejus qui inventis aliquid eximium adjiciat ».

3. *Nov. Org.*, I, 31, t. II, p. 13 : « instauratio facienda est ab imis fundamentis, nisi libeat perpetuo circumvolvi in orbem cum exili et quasi contemnendo progressu. »

*novorum operum*)[1]. Aussi, reconnaît-on que la science progresse quand elle est susceptible d'applications dans les choses, et qu'elle accroît notre puissance. Et il ne faut pas uniquement considérer ces applications comme le véritable avantage de la science, mais surtout comme autant de gages et de garants de la vérité[2], qui se manifeste et se prouve bien plus par la pratique qu'elle rend possible, que par le raisonnement ou l'évidence sensible[3]. En un mot, pour qu'il y ait progrès, il faut que la vérité comporte des applications pratiques[4] ; et Bacon ne craint pas de considérer la science en homme politique, c'est-à-dire pour son utilité[5].

Cependant, s'il n'y a pas toujours eu le progrès qu'auraient dû présenter les connaissances, et si l'on a trop respecté l'antiquité, c'est souvent la faute de ceux qui ont proposé du nouveau. Il y a eu des charlatans qui ont trompé le monde de promesses, comme celles de prolonger la vie, de diminuer les douleurs, d'opérer la transmutation des substances, et de connaître les choses occultes. Aussi, l'excès de vanité et de dégoût a-t-il étouffé tout courage et tout effort pour réaliser des choses nouvelles[6]. C'est parce qu'il y a eu des hommes qui ont voulu faire croire à des progrès merveilleux que s'est trouvée étouffée la croyance au mieux, et à la possibilité de productions nouvelles.

1. *Nov. Org.*, I, aph. 8 et 11, t. II, p. 10.
2. Quatenus sunt veritatis pignora (*Nov. Org.*, aph. 124, t. II, p. 76).
3. *Cogitata et Visa*, XVI, t. II, p. 380 : « Veritatem enim per operum indicationem, magis quam ex argumentatione, aut etiam ex sensu, et patefieri et probari. »
4. Scientia ex operibus monstretur. Hominis imperium sola scientia constare..... (*Cogitata et Visa*, XVI, t. II, p. 379). Scientia et potentia humana in idem coïncidunt (*Nov. Org.*, I, 129).
5. *De Augmentis*, V, ch. v : « Nos vero hoc habemus (fortasse ex genere vitae nostro politicae) ut quae artem jactant, usum non praebent, parvi faciamus. »
6. *Nov. Org.*, I, 87.

D'autre part, la science ou philosophie naturelle n'a pas progressé par suite de la superstition qui a toujours été, pour elle, un adversaire tracassier et difficile (*molestum et difficilem*), par suite aussi d'un zèle aveugle et immodéré de la religion [1]. Les Grecs ne furent-ils pas accusés d'impiété, quand ils découvrirent les causes naturelles de la foudre et des saisons? Les Pères de l'Église ne se sont-ils pas insurgés, quand on affirma la rotondité de la terre et l'existence des antipodes?

Tout progrès scientifique a été aussi entravé, quand on a voulu déduire la vérité du christianisme des principes philosophiques [2]. Il ne faut plus tolérer ce mélange de notions et de croyances, si l'on veut que la philosophie ne soit plus une chose morte, et semblable à ces statues qu'on adore mais qui sont immobiles [3].

Il faudra donc délivrer la philosophie de l'autorité de tel ou tel penseur : il ne faut pas qu'elle repose sur l'opinion [4], si elle ne veut pas être accusée de stérilité. Au lieu des découvertes déjà faites et dues au hasard, il faut des expériences conduites avec méthode ; il faut en venir à l'interprétation de la nature qui réalisera la conquête du monde extérieur.

L'idée du Progrès s'explique donc par l'idée maîtresse de Bacon, celle pour laquelle il a écrit ses ouvrages : la rénovation des sciences. Il s'agit, comme nous l'avons montré, d'un progrès matériel, d'un état meilleur, que

1. *Nov. Org.* I, 89.
2. *Ibid., ibid.*
3. *Inst. Mag.*, præf. gen. 5 : « Philosophia et scientiæ intellectuales, statuarum more, adorantur et celebrantur, sed non promoventur ».
4. *De Aug.*, I, 36 : In philosophia singulorum ingenia ab uno quopiam destruuntur. *Nov. Org.*, I, 74 : quæ in opinione (fundata sunt) variantur, non augentur. Ce que Bacon considère comme un défaut est le caractère essentiel de la philosophie ; en cela elle est différente des sciences positives ; et, si elle n'est pas susceptible de progrès, cela tient à sa nature. Est-il, en effet, nécessaire que toutes les connaissances soient de même ordre, et toutes appelées à progresser comme les arts mécaniques que Bacon cite avec enthousiasme?

réalisera la science, cette chasse qui ressemble à la chasse de Pan ; tout mouvement, tout progrès n'est pas autre chose qu'une chasse ; « les sciences et les arts vont à la chasse des résultats » qu'ils doivent réaliser [1] ; et comme ces résultats constitueront notre bonheur même, c'est l'amour de l'humanité qui doit être une raison de cultiver les sciences [2]. La science étendra les limites de l'empire de l'homme sur la nature, et nous exécuterons un jour tout ce qui est possible. Rien ne se faisant au hasard, on peut savoir d'avance le produit de toutes les opérations [3] : l'esprit peut augurer de ce que sera l'humanité future, quand les sciences auront été renouvelées.

## II

Il ne s'agit pas uniquement des progrès matériels : selon Bacon, les savants peuvent rendre des services pour la direction des États, bien qu'on cherche à répandre l'opinion contraire [4] ; et s'il est peut-être exagéré de soutenir avec Platon, que les républiques seront heureuses, quand les philosophes seront rois, l'expérience atteste que c'est sous les princes et les chefs éclairés que les États ont été les plus heureux [5] ; les exemples abondent, surtout dans l'histoire romaine [6] ; car, entre la vérité et la bonté, il n'y a d'autre différence que celle qui se trouve entre le cachet et son empreinte [7].

1. *De Aug.*, II, ch. XIII, § 8, t. I, p. 147 : scientiæ et artes opera sua venantur.
2. Lettre à L. Burleigh. Éd. Spedding, I, 108.
3. *Nova Atlantis*, § 29 et 39, t. III, p. 194, 197.
4. *De Augmentis et dignitate scientiarum*, I, § 8, t. I, p. 46.
5. *Ibid.*, I, 67, t. I, p. 82.
6. *Ibid.*, I, 68 et suiv. Bacon cite les empereurs romains depuis Domitien jusqu'au règne de Commode.
7. *Ibid.*, I, 87, t. I, p. 94 : « Pro certo est veritatem et bonitatem distingui tantum sicut sigillum et impressionem : nam veritas bonitatem signat,

Aussi la science est-elle un moyen d'amélioration politique et sociale, un facteur du progrès. Le but du législateur, c'est de rendre les citoyens heureux : et déjà, en 1605, quand il écrivait le *De Augmentis,* Bacon se préoccupait des conséquences de sa réforme scientifique, et il pensait à donner un modèle théorique de législation[1] en scrutant les principes de la justice naturelle et de l'utilité politique[2] ; la question de la véritable grandeur des royaumes et des républiques est un sujet si important que les princes devraient toujours y penser, et le méditer. Les hommes d'état, mieux que les philosophes et les jurisconsultes, doivent chercher à savoir ce que comporte la nature de la société humaine et se demander comment on fera le salut du peuple[3]. Il y a donc lieu de rechercher ce que peut être un État parfaitement organisé et quelles réformes on apportera à la société actuelle.

Mais, Bacon ne veut pas de réformes brusques, et subitement faites. « Il faut aussi bien se mettre en garde contre l'attachement routinier aux vieilles coutumes que contre un désir irréfléchi de nouveauté. » Il comprend la nécessité de proportionner les institutions nouvelles au caractère et aux circonstances des peuples pour lesquels elles sont destinées ; c'est une idée foncièrement anglaise. Animé de ces dispositions, Bacon songea à décrire quelle serait la condition de l'humanité, lorsque ses rêves de progrès scientifique seraient réalisés. En 1621, il écrivit une sorte de roman philosophique ; la *Nouvelle Atlantide,* qui n'est pas sans rapport avec l'*Utopie,* de son compatriote Thomas Morus.

Bacon suppose qu'avec un certain nombre de ses com-

et contra, vitiorum ac perturbationum procellæ ex erroris et falsitatis nubibus erumpunt. »

1. Voir *De Augmentis,* livre VIII, ch. III, aphorisme 5, t. I, p. 452

2. Voir *Ibid.*, VIII, 3.

3. *De Augmentis,* VIII, 3, t. I, p. 451.

pagnons il fut jeté par la tempête dans une île inconnue et qu'il eut, grâce à cet accident, l'occasion de connaître une civilisation vraiment supérieure à celle de son pays. Cette nouvelle Atlantide, cette île qui ressemble à la région qu'avait imaginée Platon, est une cité bienheureuse, gouvernée par les meilleures lois, où l'on sait étudier les sciences pour rendre plus douce la vie humaine. Mais Bacon ne nous a fait connaître que ses idées sur le travail scientifique, et les améliorations que la science procurera à l'humanité ; son livre est inachevé, et ne traite guère de la constitution et de la législation parfaites qu'il rêvait.

Cette île de Bensalem [1] est un pays heureux, s'il en fut, et où il y a, sans doute, quelque chose de surnaturel ; c'est une contrée inconnue aux autres nations : mais ses habitants connaissent toutes les nations de l'univers ; elle fut autrefois gouvernée par Salomon. Les habitants de Bensalem ont des mœurs très pures : la vie de famille y est en honneur, et le mariage très respecté [2]. On n'admet pas comme dans certaines cités que les futurs époux se voient nus avant de se marier, mais ceux-ci confient à des personnes des deux sexes le soin de voir, sans être vus, le conjoint qu'ils ont choisi [3]. S'il avait achevé son livre, Bacon aurait certainement insisté sur la meilleure forme de gouvernement.

1. Le nom de Bensalem a certainement une origine hébraïque. *Chalem* signifie perfection ; mais, au lieu de *Ben* (fils), Bacon aurait dû employer le féminin *Bath*, dont on se sert couramment pour désigner les localités, et dire Bath Chalem, c'est-à-dire : *ville parfaite*. Chalem est aussi une forme soit primitive, soit abrégée de Jérusalem (*Genèse*, XIV, 18 ; *Psaumes*, LXXVI, 3).

2. Voir § 22 et suiv. Fragment sur la fête de la famille.

3. Ici se voit une allusion directe à l'*Utopie* de Thomas Morus. L'interlocuteur juif qui, dans la *Nouvelle Atlantide*, met l'étranger au courant des mœurs de Bensalem lui dit : « j'ai lu, dans les écrits d'un de vos philosophes, la description d'une république imaginaire, où les deux futurs époux peuvent se voir nus..... » Nous ne pensons pas avec Bouillet (notes sur la *Nouvelle Atlantide*, III, p. 572), qu'il s'agit d'un texte du Ve livre de la *République*, de Platon.

Il nous initie surtout au travail scientifique, qui a été organisé à Bensalem. Une des créations les plus curieuses est, en effet, la maison de Salomon, ou Institut des œuvres des six jours. Là, on étudie les sciences avec des méthodes sûres et l'on met à profit le travail scientifique. On y connaît les procédés pour améliorer les espèces végétales et leur donner des propriétés médicales : toutes les expériences sont faites sur les animaux, avant d'être tentées sur le corps humain ; il en est de même pour les poisons. On arrive à produire des variétés singulières dans la couleur et dans la figure des animaux. On institue de nouvelles expériences pour l'industrie et pour l'optique ; on possède des instruments de précision, des échantillons de minéraux, de fossiles, des instruments destinés à produire des mouvements de toute espèce, on imite le vol des oiseaux, et l'on peut voyager dans les airs : on a construit des bateaux avec lesquels on peut naviguer sous l'eau : on aurait même réalisé le mouvement perpétuel, etc...

Tous ces progrès dans les sciences et dans les arts mécaniques sont dus à l'excellente division du travail, qu'ont su réaliser les membres de la maison de Salomon, et telle que, selon Bacon, elle devrait être partout. Ainsi, douze membres de l'Institut voyagent à l'étranger pour en rapporter les expériences qui peuvent intéresser leurs compatriotes ; trois cherchent dans les livres les expériences utiles, trois font des recherches dans les arts mécaniques, trois essayent de nouvelles expériences ; trois classent les expériences déjà faites ; trois tirent des expériences les applications utiles ; trois tâchent d'imaginer des expériences encore plus lumineuses et plus décisives ; trois examinent toutes les expériences de ce dernier genre ; d'autres enfin cherchent les rapports de toutes ces vérités entre elles, et tâchent d'en tirer des principes. Ce sont les *interprètes de la nature*. Cette division du travail, organisée dans la cité idéale de Bensalem est celle-là même que Bacon réclamait

pour la science de l'avenir dont il esquissait la méthode [1]. La rénovation scientifique devait amener dans l'ancien monde l'organisation sociale de l'île de Bensalem.

Ce qui parut longtemps « un rêve philosophique » la fin du XVIII[e] siècle pensera le voir réalisé par les générations prochaines, et peut-être par lui-même. Bacon a été un précurseur des théoriciens de la Révolution [2].

## III

Une trentaine d'années après la *Nouvelle Atlantide*, Bacon eut un imitateur parmi ses compatriotes. Harrington qui le cite, eut aussi l'idée de décrire un gouvernement parfait, et il présente ses projets de réformes sous l'apparence d'un roman politique. L'*Océana*, qui représente l'Angleterre, et où sont employés des noms supposés, remplaçant les noms véritables auxquels ses théories s'appliquent, est certainement une imitation de Platon. Mais Harrington avait des modèles plus près de lui ; il fait allusion aux législateurs qui ont écrit sous forme de roman. Nul doute que sa pensée ne se rapporte à Thomas Morus, à Campanella et à Bacon lui-même.

Quel sera le plan de l'État idéal ? C'était un sujet d'actualité au moment de la Révolution d'Angleterre [3]. Les critiques adressées à Harrington par ses contemporains le prouveraient suffisamment.

On peut d'abord poser des principes qui seront présents à l'esprit de tout homme politique, de tout historien et de

1. Il suffit de comparer *Nova Atlantis*, § 53-62, avec *Novum Organum* : livre II, aphor. X ; I, aphor. XCVIII-CVI ; *De Augmentis*, livre V, ch. IV.

2. Voir Condorcet, *fragment sur l'Atlantide*, à la suite de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

3. *Œuvres politiques de Jacques Harrington, écuyer*, trad. franc., trois volumes. Paris, An III. — La première édition de l'*Océana* est de 1656.

tout réformateur. Les événements politiques ont des causes aussi nécessaires que les événements naturels ; si l'on veut changer les effets ou les faire disparaître, il faut modifier ou supprimer la cause. Aussi, ne faut-il pas attribuer les troubles sociaux aux factions ou au mauvais gouvernement du prince, mais à des faits naturels. — Harrington les attribue à la mauvaise répartition de la propriété. — En second lieu, un État n'a besoin que d'un législateur ; à cette condition, il sera parfait, comme un livre ou un bâtiment ne le sont que s'ils ont un seul auteur ou un seul architecte [1]. Harrington voudrait bien que l'expérience et les faits lui permissent de donner la preuve de la réalité d'un État parfait ; mais il ne peut pas le trouver ; il en donnera le modèle, et c'est là l'objet de son ouvrage [2].

Si l'on a un État bien constitué, les méchants deviennent vertueux, et les fous agissent avec sagesse. Pour atteindre ce but, il faut que l'autorité soit fondée sur les biens de l'esprit ; Harrington s'inspire de Platon ; il pense que les princes doivent être philosophes [3] : ce sont les penseurs qui, mieux que personne, sont capables de conduire le peuple, et de l'empêcher de s'égarer [4].

Harrington critique les divers gouvernements ; comme ils ont plus ou moins bien conçu l'intérêt général, ils ont tous des défauts [5] : l'équilibre parfait pour un État sera dans la République. Le gouvernement d'Océana est un

1. *Océana*. Préliminaires, t. I, p. 167.

2. *Ibid.*, t. I, p. 107. On sait que Montesquieu (*Esprit des Lois*, livre XI, ch. vi) reprochera précisément à Harrington d'avoir décrit une utopie, alors qu'il avait sous les yeux le modèle de la constitution que lui, Français, jugeait parfaite.

3. *Ibid.*, t. I, p. 77. Cf. *Prérogative du gouvernement populaire. Discours politique dans lequel l'auteur défend et développe les premiers préliminaires de l'Océana*, ch. v, t. II, p. 216. « Le principal point de la philosophie consiste à déposer les passions et à avancer la raison vers le trône de l'empire. »

4. *Océana*. Prélim., t. I, p. 162 : « Les erreurs du peuple viennent de ceux qui gouvernent. Si le peuple s'égare, c'est que ses guides le conduisent mal. »

5. *Prérogative......*, ch. v, t. II, p. 215.

gouvernement républicain, démocratique et représentatif. Tous les pouvoirs viennent de l'élection et de l'élection à différents degrés, la République étant divisée en paroisses, districts et tribus. A ce prix, la République idéale est un gouvernement de lois, et non d'hommes ; car la loi est ce qui est décidé par tous ; et de cette façon, bien que les hommes ne soient pas infaillibles, la loi est ce qui approche le plus de l'infaillibilité [1]. Par ces idées, Harrington est bien en avance sur les idées politiques de son siècle.

De plus, une république égale doit l'être dans la distribution de ses terres : tant qu'il y aura inégalité dans la balance de la propriété, il y aura des désordres, et il n'y aura de tranquillité, ni pour le roi, ni pour le peuple. Il faut donc des lois agraires, égales, pour qu'un homme ne puisse pas dominer tout le peuple par ses propriétés territoriales [2] ; on limitera la propriété et le droit d'héritage [3]. Le peuple d'Océana est libre en proportion de sa propriété ; et la fortune est la condition des droits politiques : le peuple votera d'une façon indépendante : et rien ne troublera l'ordre d'une république où le sénat débat et propose, où le peuple décide, et où les magistrats exécutent.

Enfin, la République idéale se rapproche, en un certain sens, de l'État de Rome : Harrington préfère la vie de la campagne qui est plus favorable à la république, moins sujette aux troubles et aux innovations ; il n'aime pas la vie des cités ; les cités grecques n'ont pas toujours joui de la tranquillité.

Harrington est donc, avant tout, partisan d'une réforme économique qui est la condition du succès des réformes politiques [4]. Comme dans l'*Utopie* de Morus, on voit

1. *Océana*. Prélim., t. I, p. 110. *Prérogative.....*, ch. v, t. II, p. 219.
2. *Océana*. Prélim., t. I, p. 110.
3. *Ibid.*, t. I, p. 221.
4. *Ibid.*, t. I, p. 107.

poindre l'idée qui se retrouvera, au XVIII[e] siècle, dans Rousseau et surtout dans les œuvres de Morelly et de Mably.

Pour le moment, l'Angleterre ne se préoccupait pas encore des questions économiques, comme elle s'y intéressera plus tard. Sous l'influence des Italiens, quelques penseurs avaient abordé ces problèmes, tels que Thomas Culpeper, Gérard Malynes, Thomas Mun. Ce dernier donna un exposé de la théorie mercantile ; les ouvrages de Child et de William Petty n'avaient pas encore paru. Le pays était surtout désemparé par la gravité des événements de la Révolution. Cromwell, ayant brisé les traditions anglaises, ne produisit pas d'institutions durables ; et le *Léviathan* de Hobbes, qui parut en 1651, sembla, aux royalistes, favorable à l'usurpation du dictateur, puisqu'il était la glorification de l'absolutisme le plus dangereux.

Au XVII[e] siècle, l'idée de réforme qui sera vraiment féconde est celle qui a été émise par Bacon ; plus tard, ce philosophe aura une grande influence sur les esprits par l'intermédiaire de Locke, héritier de sa méthode expérimentale. Il partagera avec Descartes la domination intellectuelle.

---

## CHAPITRE III

### UNE PHILOSOPHIE NOUVELLE : DESCARTES

Descartes n'a pas, à proprement parler, étudié l'histoire des sociétés ; il ne fut pas non plus un constructeur de cité idéale comme le fut son contemporain Campanella. C'est avant tout, un savant à la recherche de la méthode, « d'un système de connaissances certaines et évidentes »[1] ; et son nom reste attaché à la réforme de la science et de la philosophie. Il y avait déjà eu les tentatives réformatrices de Ramus et de Giordano Bruno, de Campanella, qu'on a surnommé un cartésien avant Descartes ; un courant de scepticisme s'était produit au XVI[e] siècle, et se continuait[2] ; les guerres de religion avaient aussi laissé comme conséquence une certaine tendance à l'athéisme ; et il y avait de nombreux athées à l'époque qui précédait immédiatement Descartes ; la littérature était teintée d'incrédulité[3]. Malgré ces mouvements d'idées qui pourraient paraître comme les signes d'un changement total, on était encore attaché aux anciens. En 1624, le Parlement

1. *Regulæ ad directionem ingenii,* Regula 2.

2. Cornelius Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum,* 1531 ; Montaigne, *Essais,* 1580 ; Charron, *la Sagesse,* 1601 ; Sanchez, *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur,* Lyon 1581.

3. Par exemple, Gui Patin, Cyrano de Bergerac, Saint-Pavin, Desbarreaux.

rendit un arrêt — non exécuté, il est vrai, — condamnant à mort quiconque enseignerait des maximes contre les auteurs anciens et approuvés. C'est contre ces usages que Descartes ose s'insurger : et original en métaphysique, profondément novateur en physique par sa manière de concevoir la matière, il veut avant tout renverser la doctrine d'Aristote qui régnait dans les écoles. Fier de son dessein, il parle même quelquefois avec légèreté de ses contemporains qui furent des novateurs aussi, de Galilée par exemple[1]. Pour faire mieux comprendre, et à un plus grand nombre, ce que sont ses opinions en regard de celles de ses prédécesseurs, il écrit en français, alors que tous les savants, sauf de rares exceptions, écrivaient en latin[2]. Ne pense-t-il pas, en effet, que la philosophie, loin d'être faite seulement pour les Universités, et les Écoles, doit s'adresser à tous ceux qui se servent de leur raison naturelle toute pure, même aux femmes ?

En cela Descartes apporte du nouveau dans la pensée philosophique et dans la pensée scientifique. Avec lui, l'idée de Progrès prend son sens complet, dans le monde moderne ; et l'on en voit toute la fécondité.

Il est des systèmes qui constituent vis-à-vis de ceux qui les ont précédés une sorte de *coupure* intellectuelle, quelquefois en dehors de la volonté et de l'intention de leur auteur. En ce qui concerne Descartes, c'est de propos délibéré qu'il s'est séparé des doctrines antérieures. Il a nettement posé son système comme devant remplacer les philosophies qui l'avaient précédé, et sans rien leur emprunter. Pierre Leroux ne compte pas Descartes comme un philosophe du Progrès : il lui reproche de n'avoir tenu

1. *Lettre 77*. Édition de 1666.

2. *Méthode*, VIe partie, fin, p. 68. Le style de Descartes a été l'objet d'appréciations flatteuses aux XVIIe et XVIIIe siècles (Baillet, *Vie de Descartes* ; Sorbière, *Lettres et Discours* ; D'Aguesseau, *Quatrième instruction à son fils* ; Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, 14e lettre ; Maupertuis, *Discours de réception à l'Académie française*.

aucun compte du Progrès, et de s'être mis dans l'absolu[1] ; il a eu le tort, selon lui, de vouloir tout tirer de son fonds, et payer de sa personne[2]. Peut-il donc être question, pour Descartes, d'une idée de continuité, de Progrès ?

Si l'on ne trouve pas dans ses œuvres une théorie précise et régulière sur le Progrès, il est cependant possible d'y découvrir des considérations intéressantes sur une manière nouvelle de considérer l'humanité dans la succession de ses époques. C'est à un double point de vue que Descartes parle de l'idée de Progrès, et de son application soit aux choses pratiques, soit à l'organisation et à l'utilité de la science.

## I

Comme réformateur, conscient du dessein qu'il a conçu et de la valeur incomparable qu'il lui attribue, Descartes paraît, dans les quelques textes épars que nous offrent ses œuvres, se poser plutôt en adversaire de l'idée de continuité à travers le temps, entendue au sens ordinaire. Comme Bacon, il méprise l'antiquité, comme Bodin, dont il a probablement lu les écrits, il est l'ennemi de toute tradition. Mais, Progrès ne signifie pas seulement continuité, suite dans le temps : le Progrès, c'est aussi le renouvellement ; ce n'est pas seulement l'aboutissement du passé, c'est surtout le principe de l'avenir ; et Descartes qui a profondément renouvelé la connaissance et les méthodes de la connaissance a réalisé un progrès dont il avait pleinement conscience. Il pensait que sa méthode

1. Pierre Leroux, *Revue encyclopédique*, t. LVII, p. 502 : *De la loi de continuité*, ch. v.

2. Id., *Réfutation de l'Éclectisme*, p. 4. Cf. Id., *De l'Humanité*, t. I, p. 123 : « (Descartes) en s'isolant de toute tradition. » — Pierre Leroux reproche aussi à la philosophie du XVIII[e] siècle d'avoir fondé, « sur la seule raison » et sur la raison individuelle, la conception de l'univers (*Du Christianisme*, p. 8).

serait le point de départ d'une série continue de réflexions touchant les sciences et touchant les objets de la pratique, un progrès relativement au passé duquel elle se séparait, et par cela même, le commencement, la cause. d'une série de Progrès à venir. On comprend ainsi le mot de Pierre Leroux qui fait suite à une des réflexions que nous citions tout à l'heure : « Pour n'avoir tenu aucun compte du progrès, pour s'être mis dans l'absolu, Descartes ne s'en élance pas moins dans l'avenir[1]. »

Si Descartes a voulu fonder la philosophie en dehors de l'idée de succession dans le temps et de relation en ce qui concerne le passé, il a essayé d'organiser l'avenir en plaçant au-dessus de tout la valeur de la raison personnelle qu'il oppose à toutes les découvertes qu'ont pu faire les anciens. Il parle au nom du droit imprescriptible de la raison ; et il proteste contre l'asservissement de la pensée. L'esprit humain doit avoir confiance en lui-même ; ce serait peut-être le sens profond du *Cogito* : je ne suis qu'en tant que je pense ; ma pensée est donc moi ; et je ne puis y renoncer qu'en m'abdiquant moi-même[2]. Trop souvent on s'est laissé guider par les appétits, et aussi par des maîtres qui ont pu se trouver en désaccord les uns avec les autres ; aussi nos jugements ne sont-ils pas aussi purs et aussi solides qu'ils l'auraient été, si « nous avions eu l'usage entier de notre raison, dès le point de notre naissance, et si nous n'avions jamais été conduits que par elle[3] ». Ce sera l'usage de cette raison qui renouvellera la science ; la remarque a été faite par Fontenelle qui, plus tard, se réclamera de Descartes et sera un apôtre du Progrès : « Poussé par son génie et par la supé-

1. Pierre Leroux, *De la loi de continuité*, ch. v (*Revue encyclopédique*, t. LVII, p. 502).

2. C'est l'interprétation que donne Brunetière, dans ses conférences inédites sur les *Origines de l'esprit encyclopédique*, et publiées par la *Revue hebdomadaire* (9, 16, 23 novembre 1907. Voir page 155, note 2).

3. Baillet, *Vie de Descartes*, deux volumes. Paris 1691, t. II, ch. I.

riorité qu'il se sentait, il quitta les anciens pour ne suivre que cette même raison que les anciens avaient suivie ; et cette heureuse hardiesse qui fut traitée de révolte nous valut une infinité de vues nouvelles et utiles sur la physique et sur la géométrie. Alors on ouvrit les yeux et l'on s'avisa de penser [1]. »

Il y avait même, chez Descartes, une certaine affectation à s'éloigner de ce qui avait existé avant lui, et de ce dont tout esprit serait susceptible de profiter. Il voulait passer pour un ignorant. Sans prendre absolument au sérieux la boutade de Voltaire, représentant Descartes comme

N'ayant jamais rien lu, pas même l'Évangile [2],

on sait qu'il blâmait la reine Christine d'apprendre le grec et de passer le temps à ces bagatelles ; il avoue l'avoir appris, mais il se sait bon gré de l'avoir oublié, lorsqu'il était parvenu à l'âge de raisonner. L'apparition de la raison aurait donc expulsé de son esprit les connaissances qui lui venaient de l'antiquité ; et, si Baillet, qui rapporte le fait, ne croit pas à une semblable indiscrétion de la part de Descartes [3], nous savons que Descartes se vantait d'ignorer les termes de la philosophie péripatéticienne [4] ; et il dit dans les *Recherches de la vérité par les lumières naturelles* : « Il n'est pas plus du devoir d'un honnête homme de savoir le grec et le latin que le langage suisse ou bas-breton, ni l'histoire de l'empire germano-romanique que celle du plus petit état qui se trouve en Europe. » Ne s'attaquant pas seulement au grec, il se pose en indépendant vis-à-vis des hommes qui l'ont précédé. Ne disait-il pas à Gassendi : « Vous devriez vous souvenir que vous parlez à un esprit tellement détaché des choses corporelles qu'il

1. Fontenelle, *Préface de l'Analyse des infiniment petits de M. le Marquis de l'Hopital* (*Œuvres*, t. X, p. 34).
2. Voltaire, *les Systèmes*.
3. Baillet, *Vie de Descartes*, 2e partie, p. 396, VII, XIX.
4. *Lettre à Voët*. Ed. Cousin, t. XI, p. 11.

ne sait même pas si jamais il y a eu aucun homme avant lui et qui, partant, ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité ? »

Descartes ne possédait pas beaucoup de livres, ne lisait pas beaucoup, c'est vrai ; mais il faut reconnaître qu'il « avait un usage des livres beaucoup plus grand qu'il ne voulait le faire croire[1] ». Ne recommandait-il pas la lecture des livres qui est « comme une conversation avec tous les honnêtes gens des siècles passés[2] » ? Il estimait même l'érudition quand elle était bien employée ; et il comprenait que l'esprit doit entrer en relation avec les générations antérieures. « J'admets volontiers, écrit-il à Voët, qu'il faut embrasser avec plénitude tout ce qui doit concourir à la découverte des vérités que nous cherchons; et voilà en quoi consiste toute l'érudition, toute la véritable science humaine, laquelle se trouve ainsi adéquate au véritable usage de notre raison. » Mais il fallait, selon Descartes, savoir faire un choix parmi les productions de l'antiquité ; tout ce que contiennent les livres ne doit pas être accepté par cela seul qu'il s'y trouve : et, c'est avec sa propre raison, que tout homme, tout penseur peut faire son choix, et admettre ce qui lui paraît digne d'être admis. Chaque esprit a une valeur incontestable : il peut profiter du passé en le jugeant, il peut, comme l'a fait Descartes lui-même, être un nouveau commencement ; et la proclamation de l'indépendance de l'esprit est elle-même un progrès relativement à la servitude antérieure; et elle sera la condition de nouveaux progrès.

1. Baillet, *Vie de Descartes*, VIII, III. Cf. Leroux, *Réfutation*......, p. 2 : « mais, quelque séduit qu'il fût par la méthode des géomètres....., il n'osa pourtant point, du moins théoriquement, s'interdire la connaissance des philosophies antérieures. » Descartes lui-même a dit (*Regulæ*, I) : « Quand je commençais à me livrer aux mathématiques, je me mis à lire la plupart des ouvrages de ceux qui les ont cultivées. » Ailleurs (*Regulæ*, III) il recommande la lecture des ouvrages anciens, et il se félicite d'avoir reçu l'enseignement de l'École (*Ibid.*, II. Cf. *Discours*).

2. *Discours de la Méthode*, 1re partie.

La phrase par laquelle s'ouvre le *Discours de la méthode* affirme l'indépendance du penseur vis-à-vis de ceux qui ont pensé avant lui. Descartes se méfie de la multitude, et des connaissances qu'elle peut transmettre. Parlant des vérités un peu malaisées à découvrir, il dit : « il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple[1]. » Or, n'est-ce pas la multitude qui, aux différents âges de l'humanité devient le dépositaire des connaissances ?

Le début de la deuxième partie du *Discours de la méthode*, est d'une importance capitale pour le sujet qui nous occupe ; il indique clairement la position d'esprit de Descartes. Parlant des perfectionnements que reçoivent les choses et les institutions, dans le cours du temps, Descartes dit de quelle manière doivent se produire les améliorations, sans oublier qu'il a dessein de réformer les sciences ; et il revendique, pour lui, le droit de ne point suivre les opinions des autres, et d'en chercher par lui-même de meilleures. Bien qu'il n'approuve pas « ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation[2] », il reconnaît que les choses sont mieux faites par l'autorité d'un seul que si elles sont le résultat du travail de nombreux hommes. « Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins[3]. » De même, il vaut mieux, pour un peuple, avoir, dès le début, observé les constitutions de quelque prudent législateur, que s'il ne faisait ses lois que peu à

1. *Méthode*, 2e partie, t. I, p. 16 ; édit. Garnier.
2. *Méthode*, 2e partie, t. I, p. 14.
3. *Ibid.*, p. 12.

peu, et à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles l'y contraint. Descartes préfère aussi les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens aux « sciences des livres grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes ».

Ces vues ne sont pas contradictoires de l'idée de Progrès, comme elles pourraient le paraître au premier abord. Tout en exaltant la raison personnelle, et le droit de chacun à modifier ce qui a été fait avant lui, Descartes ne pense pas, comme le rêvait Platon, qu'on peut d'un instant à l'autre reconstruire toute une ville, « jeter par terre toutes les maisons, dans le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles [1] », en un mot, faire table rase de tout ce qui est. Il faut une certaine modération quand on apporte des opinions nouvelles [2] ; et il blâme Campanella de ses projets audacieux de réorganisation sociale. C'est à propos de lui qu'il écrit au Père Mersenne : « Ceux qui s'égarent en affectant de suivre des chemins extraordinaires me paraissent beaucoup moins excusables que ceux qui ne s'égarent qu'en compagnie et en suivant les traces de beaucoup d'autres ». Mais on voit bien que plusieurs font abattre leurs demeures pour les rebâtir et qu'ainsi, insensiblement, à la place des rues tortueuses, s'élève un ensemble de maisons régulières. Et, si l'on ne réforme pas le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner, chaque esprit peut ôter de lui-même les opinions qu'il a acceptées jusqu'alors, « afin d'y remettre par après ou d'autres meilleures ou bien les mêmes, lorsqu'on les aurait ajustées au niveau de la raison [3] ».

1. P. 13.

2. Baillet, *loc. cit*, VI, VII. Cf. *Ibid.*, II, 1 : Baillet fait remarquer que, voulant renouveler tous les anciens systèmes, Descartes en fit l'épreuve sur lui ; car il y aurait eu de l'imprudence et de la témérité à le faire sur tous les autres.

3. P. 14.

En considérant les choses d'une façon abstraite, il serait meilleur de réformer d'un coup et subitement un état social : mais une seule réforme est praticable, c'est celle que chaque individu peut réaliser en lui-même. Descartes aboutit ainsi à la véritable conception du Progrès par la modification de l'individu lui-même, et il pensait servir le progrès scientifique en suivant la méthode qu'il a décrite.

## II

C'est, dans ce sens, que en d'autres fragments de ses œuvres. Descartes parlera de ce qu'est le Progrès, en se plaçant surtout au point de vue des acquisitions scientifiques. Aussi ne pensons-nous pas, avec Flint, que « Descartes s'est fait de la philosophie une idée qui exclue presque une philosophie de l'histoire [1] ». Confiant en sa propre raison, de lui, Descartes, venu au temps où il est venu, il se reconnaît le droit de parler de ceux qui l'ont précédé, et aussi de ce qui peut se produire. quand d'autres savants comme lui auront exercé leur raison, cherché et trouvé.

D'abord, comme nous l'avons déjà vu, nous ne devons pas avoir un respect exagéré de l'antiquité, car c'est nous qui, en réalité, sommes plus anciens que ceux qui nous ont précédés ; n'avons-nous pas une plus grande expérience des choses [2] ? Tout a été nouveau en son temps ; et, si la nouveauté avait été un obstacle à l'acceptation de certaines vérités, jamais on n'aurait rien appris dans le

1. *Philosophie de l'histoire en France*, trad. franc. de Ludovic Carrau, p. 20.

2. *Baillet*, VIII, 10. De même, La Mothe Le Vayer qui est un sceptique, expose la thèse cartésienne et baconienne du Progrès, comme la thèse contraire de l'autorité (*Orasius Tubero*, t. II, p. 218. *Sur l'Opiniâtreté*).

monde[1]. Bacon avait déjà insisté sur cette idée. En philosophie où il s'agit de la découverte des vérités naturelles, on peut employer des moyens nouveaux, puisque les anciens n'ont pas réussi, depuis tant de siècles, à nous les faire découvrir. Les anciens n'avaient pas, selon Descartes, une connaissance parfaite des mathématiques[2]; quant à la morale, il considérait les écrits des anciens païens comme des palais superbes et magnifiques qui ne sont bâtis que sur du sable et sur de la boue[3].

Mais, il ne suffit pas des découvertes que l'on peut faire soi-même. En toutes choses, plusieurs peuvent voir plus qu'un homme seul[4]; et, si les savants se communiquent entre eux les expériences qu'ils font, « les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs[5] », nous irons tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire. Plus on découvre de vérités dans les sciences, plus on peut en apprendre. « C'est quasi le même, de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences, que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions, qu'ils n'ont eu auparavant étant plus pauvres, à en faire de beaucoup moindres[6]. » Un progrès est la condition même d'un progrès ultérieur.

Ces réflexions se complètent par d'autres sur la portée pratique de la science, sur les progrès qu'elle est susceptible de réaliser. Ici, Descartes se souvient encore de Bacon. Nous pouvons « nous rendre comme maîtres et pos-

1. *Ibid.* : « On sait que de maladroits amis de Descartes, ne voulant pas que ses doctrines fussent taxées de nouveauté et d'hérésie, disaient qu'elles avaient été enseignées avant lui ; aussi des envieux l'accusèrent-ils d'avoir volé les anciens. »

2. Baillet, *op. cit.*, I, p. 113 ; livre III, ch. vi. Cf. VIII, IV.

3. *Ibid.*, I, V, II, X.

4. *Méthode*, VI, p. 61.

5. *Ibid.*, VI, p. 56.

6. *Ibid.*, VI, p. 59.

sesseurs de la nature[1] » si nous savons parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie. Et, comme ce que l'on sait — en médecine, par exemple — n'est rien en comparaison de ce qui reste à savoir[2], comme la science peut se perfectionner et s'agrandir à l'infini, il ne faut pas désespérer qu'on s'exempte un jour d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse. Descartes croyait à l'efficacité de la science, un jour développée, qui tend à « l'utilité du genre humain » ; il croyait aussi à l'influence pratique de la philosophie en vue de la réforme des sociétés ; le *Discours de la méthode* avait eu d'abord pour titre : « le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection[3]. » Pensant que l'étude de la philosophie « est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas », Descartes affirme aussi que « chaque nation est d'autant plus civilisée et policée que les hommes y philosophent mieux ; ainsi c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes[4] ».

La science et la philosophie : telles sont, pour Descartes les conditions d'amélioration matérielle et morale ; et si nous ne trouvons pas, chez lui, une théorie complète du Progrès, nous rencontrons, dans les textes brefs mais lumineux que nous avons commentés, la grande idée qui se fera jour plus tard, grâce aux changements provoqués par Descartes lui-même dans la méthode des science, grâce aussi à l'influence inévitable des événements qui sont postérieurs à lui.

1. *Méthode*, sixième partie, p. 55.
2. *Ibid.*, p. 56.
3. Baillet, *l. c.*, t. I, p. 275.
4. *Les Principes de la philosophie.* Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, laquelle peut ici servir de préface, t. I, p. 182.

La conception cartésienne du Progrès sera celle du XVII^e siècle en ce qui touche les sciences, et la valeur que l'on attribuera aux connaissances léguées par les anciens. Un disciple immédiat de Descartes, Malebranche, s'exprimera en des termes presque identiques à ceux dont s'était servi son maître. Il dira, dans le second livre de la *Recherche de la vérité* : « Au temps où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans ; il a plus d'expérience, et doit être plus éclairé ; c'est la vieillesse et l'expérience du monde qui font découvrir la vérité. » Mais ce qui eut peut-être plus de retentissement que les quelques réflexions de Descartes dispersées dans ses ouvrages, ce fut la nouveauté de son attitude intellectuelle qui constituait un progrès et pouvait, si elle était imitée, en provoquer d'autres inattendus. Son rationalisme est, comme on l'a dit, une des causes génératrices de l'ère philosophique moderne[1] ; ce fut cette philosophie qui, au XVII^e siècle, préoccupa les esprits, se répandit dans les salons ; elle fut discutée par M^me de Sévigné, admirée par La Bruyère, La Fontaine, commentée et développée par les solitaires de Port-Royal, dont la *Logique* est un manifeste en faveur de l'indépendance et de l'émancipation de l'esprit[2]. Grâce au cartésianisme se crée aussi un nouveau type de certitude, la certitude mathématique, qui se vulgarise et se répand dans les milieux populaires[3] ; c'est une nouvelle façon de concevoir les choses. Des vues nouvelles sont ouvertes à tous les esprits[4] ; et plus tard, Descartes passera pour avoir eu

1. Pierre Leroux, *de la loi*, etc., ch. V.

2. Voir Arnauld, *Examen d'un traité de l'essence des corps* ; Nicole, *Connaissance de soi-même*. Cf. Francisque Bouiller, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*. Lyon, 1842.

3. La comédie de Molière eut un écho de ces doctrines cartésiennes. Voir *Don Juan*, acte III, scène I : « Don Juan : je crois que deux et deux font quatre, et que quatre et quatre font huit. — Sganarelle... . Votre religion, à ce que je vois, est l'arithmétique. »

4. C'est certainement à Descartes et à l'influence cartésienne que pense Garat, quand il écrit, à propos de Fontenelle : « Une science hérissée de

le mérite de frayer la route de toutes les vérités qu'on découvrira. On sentira l'influence de cet esprit dont on dit qu' « il fera peut-être le tour de l'univers[1] ».

En réalité, ce ne sont pas seulement les sciences proprement dites qui s'agrandiront grâce à l'influence de Descartes ; en plein XVIII[e] siècle, Thomas, faisant l'éloge de Descartes et se préoccupant des idées de félicité et de Progrès qu'agitait le milieu dans lequel il vivait, remarquera que l'on pourrait appliquer l'esprit cartésien à la législation et au gouvernement des états, pour leur procurer la plus grande somme de bonheur possible[2]. L'idée que Thomas suggérait comme une nouveauté était déjà réalisée par un grand nombre de penseurs du XVIII[e] siècle qui s'étaient inspirés de la philosophie de Descartes pour l'appliquer aux questions sociales[3]. Pour le problème qui nous occupe, si peu que Descartes y ait touché, son influence a été énorme ; c'est sa tournure d'esprit que nous retrouverons chez les philosophes que nous étudierons après lui ; il sera curieux de constater les développements auxquels donnera lieu cette théorie, de les comparer à la concision, et à la forme presque rudimentaire sous laquelle elle s'est présentée chez un initiateur. La brièveté de notre étude sur Descartes fera contraste avec les développements auxquels nous obligeront les doctrines postérieures.

calculs, transformée en tableaux, enchante l'ignorance qui la comprend, étend à l'infini le champ usé des vérités et des fictions et agrandit la création de nouveaux mondes » (*Mémoires historiques sur M. Suard et sur le XVIII[e] siècle*. Paris, 2 vol., 1820, t. I, p. 79).

1. Thomas, *Éloge de René Descartes*, 1765, p. 72 : « Semblable à cette âme universelle des stoïciens, répandue dans toute la nature, et agitant toute sa masse, l'esprit de Descartes est partout. On l'a appliqué aux Lettres et aux Arts comme aux Sciences ».

2. *Éloge, etc., etc.*..., p. 73, note 33.

3. Bouiller (*Histoire et critique, etc.*, p. 330) a dit que « de toutes les branches des connaissances humaines, la politique, avec la morale, est peut-être la seule que son génie n'ait pas explorée. » Ce jugement n'est vrai qu'à moitié. Descartes a touché aux questions politiques, et il a eu surtout une influence considérable dans ce domaine.

## CHAPITRE IV

## LA SCIENCE ET L'APOLOGIE DE LA RELIGION : PASCAL

Nous avons vu comment avec Bacon et Descartes a vraiment commencé l'œuvre entreprise par l'esprit humain pour s'émanciper du passé. C'est d'abord au point de vue philosophique que le XVII[e] siècle entreprend cette émancipation ; Bacon et Descartes rejettent l'autorité d'Aristote, et sont des philosophes du Progrès. Il en sera de même pour Pascal qu'un de ses écrits place à côté des deux autres penseurs pour la question qui nous occupe. Mais, quand il s'agit de Pascal, et quand on a dessein de retrouver en lui les idées qu'il a pu émettre sur le Progrès, il serait insuffisant de citer les pages que l'on cite d'ordinaire et qui font de lui un penseur comprenant les progrès de l'esprit humain et en même temps un novateur. On ne doit pas dire non plus qu'il faut se placer à différents points de vue pour envisager sa pensée ; il faut suivre, non pas la méthode qu'il a suivie (car un semblable génie ne s'est pas soumis à une méthode en cette matière), mais les étapes et les transformations de sa pensée qui font corps avec les événements de son existence.

Aussi trouvons-nous chez Pascal des réflexions propres à un savant, des affirmations d'un théologien catholique, et enfin des vues sur la philosophie de l'histoire. C'est ainsi qu'on doit étudier, chez lui, la notion du Progrès.

# I

Pascal fut d'abord un savant; quand il a écrit l'*Esprit géométrique*[1] et le *Fragment d'un traité du vide*, il était cartésien. L'idéal de la méthode est, pour lui, ce qu'il était pour Descartes : tout définir et tout démontrer, sauf ce qui est évident par soi-même. De plus, observateur des choses de l'expérience, il développe des idées analogues à celles de Bacon et « dans le même esprit[2] » ; on a même considéré ce *Fragment* comme « la première formule explicite et claire qui ait été donnée du progrès de l'humanité[3] ». Ce serait, selon nous, oublier tout au moins les affirmations si lumineuses de Roger Bacon ; mais cette question de priorité ne diminue en rien la valeur philosophique de l'opuscule de Pascal. On a dit aussi que la théorie de la perfectibilité développée dans le *Fragment* est déjà celle de Condorcet[4]. La suite de cette étude montrera quelle distance il y a entre les déclarations, si nettes et si belles soient-elles, de Pascal, et les grandioses prévisions du philosophe de la Révolution.

Quoi qu'il en soit, représentons-nous l'état d'esprit de Pascal au moment où il écrit le *Fragment*, et nous jugerons en quoi il est un partisan du Progrès.

Faisant des expériences nouvelles, destinées à contredire des affirmations que la science de son temps jugeait indiscutables, Pascal devait se démontrer à lui-même

1. Nous inclinerions à croire que l'*Esprit géométrique* est antérieur à 1655, époque où on le rapporte d'habitude (voir Pascal, édit. Havet, et édit. Brunschwicg).

2. Renouvier, *Critique Philosophique*, 9e année, t. II, p. 195.

3. Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, appendice, p. 332. Cf. Id., Sur la loi de continuité qui unit le XVIIIe siècle au XVIIe (*Revue Encyclopédique*, 1833).

4. Id., Doctrine de la perfectibilité et du progrès continu (*Œuvres*, t. II, p. 56).

qu'il n'est pas possible à l'esprit humain de s'en tenir constamment aux découvertes qui lui ont été léguées par les âges précédents. Ce qui l'indigne, c'est le joug des anciens par rapport aux sciences proprement dites. Dans une lettre relative à l'expérience qui donna à Pascal l'occasion d'écrire le *Fragment*, il reconnaît qu'il ne nous est pas permis « de nous départir légèrement des maximes que nous tenons de l'antiquité, si nous n'y sommes obligés par des preuves indubitables et invincibles » ; mais il faut « avoir plus de vénération pour les vérités évidentes, que d'obstination pour ces opinions reçues[1] ». C'est à tort que l'on a, pour l'antiquité, un respect qu'on ne réfléchit pas ; à tort, on se fait des oracles de toutes ses pensées, alors que les intelligences s'accroissent et que, pour s'en convaincre, il suffit d'observer certaines sciences[2]. S'il y a des connaissances dont l'acquisition est seulement possible par l'autorité, il en est d'autres qui forcément progressent chaque jour par les accroissements que tous les hommes y ajoutent. Écoutons Pascal : « Considérons que s'ils (les anciens) fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, ou que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions. Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme des moyens pour en avoir de nouvelles et que cette heureuse hardiesse, leur avait ouvert le che-

1. Lettre de M. Pascal le jeune à M. Périer, du 15 novembre 1647. Cf. *Récit de la Grande Expérience* : « Ce n'est pas toutefois sans regret que je me départs de ces opinions si généralement reçues ; je ne le fais qu'en cédant à la force de la vérité qui m'y contraint. J'ai résisté à ces sentiments nouveaux, tant que j'ai eu quelque prétexte pour suivre les anciens..... Mais, enfin, l'évidence des expériences me force de quitter les opinions où le respect de l'antiquité m'avait retenu. »

2. Cf. les réflexions de Pic de la Mirandole, dont nous avons parlé plus haut.

min aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple, en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant. Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait ceux qui les ont précédés et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage[1]? » On peut donc aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances que les anciens nous ont données ont servi de degrés aux nôtres et que, dans ces avantages, nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux. Pascal ne craint pas de l'affirmer : « notre vue a plus d'étendue que celle des anciens[2] ». Il y a progrès pour l'esprit et les connaissances.

Comparant l'instinct animal toujours immuable dans sa nature et dans ses productions à l'intelligence humaine, susceptible de s'accroître sans cesse, d'accumuler et de transformer ses acquisitions, Pascal dit que « l'homme est produit pour l'infinité » : et, le progrès dans les connaissances, comme les perfectionnements dont elles sont susceptibles dépendent de trois conditions, qui sont rapidement indiquées : d'abord, le temps[3], puis la peine, c'est-à-dire l'initiative, la personnalité de chaque penseur, enfin l'expérience. Et Pascal, dans une page célèbre, montre qu'il ne s'agit pas seulement pour chaque

1. *Fragment d'un traité du vide*, édit. Havet, p. 515.

2. *Fragment...*, p. 516. Il faut rapprocher de cette affirmation de Pascal, cette réflexion du P. Mersenne, *quest. harmoniques*, p. 262. « Comme l'on dit, il est bien facile et même nécessaire de voir plus loin que nos devanciers, *lorsque nous sommes montés sur leurs épaules* : ce qui n'empêche pas que nous leur soyons redevables..... »

3. Cette condition du progrès avait déjà été très bien indiquée par Épicure et par Lucrèce (voir plus haut).

homme de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs. Il se passe pour l'humanité, prise dans son ensemble, ce qui se passe pour chaque homme considéré dans ses âges différents, chacun profitant des acquisitions du précédent, « de sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». Cette comparaison très juste de l'humanité à un seul homme, qui ressort des réflexions de Pascal, était déjà préparée par les théories cartésiennes de la continuité des corps et de la commutation indéfinie des mouvements[1]. Aussi, ceux que nous appelons anciens étaient véritablement les jeunes ; « comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel, ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés[2] ? » C'est nous qui sommes les anciens, qui profitons de leurs connaissances, et qui avons certains bonheurs de l'expérience, qu'ils n'ont pas rencontrés[3]. Ne voulant aucunement rabaisser les anciens[4], Pascal fait visiblement allusion à ce qu'il avait cru lui-même relativement à « l'horreur du vide », opinion que des expériences le

1. *Fragment...*, p. 518. Voir Espinas, *les Sociétés animales*, introduction, p. 38 et 39. — Dans cette belle introduction, qui est une histoire de la sociologie, M. Espinas ajoute que la doctrine de Pascal était aussi préparée par la thèse cartésienne de l'impersonnalité et de l'universalité de la raison. Nous saisissons cette occasion pour faire remarquer que Descartes n'a pas toujours été fidèle à cette thèse de l'impersonnalité de la raison ; il suffit de se rappeler son attitude, quand, en présence de toutes les connaissances acquises jusqu'à lui, il se pose comme réformateur, confiant en sa raison individuelle.

2. Cf. Baillet, *Vie de Descartes*, VIII, 10.

3. *Fragment...*, p. 519.

4. M. Émile Boutroux (*Pascal*, Paris, 1900, p. 45) a très bien dit, à ce propos : « Ce discours relève les anciens plus qu'il ne les déprime..... Les connaissances qu'ils nous ont transmises ont, selon lui, servi de degrés aux nôtres. »

firent rejeter ; cela seul suffit pour qu'il admît le Progrès dans les sciences, et dans toutes les connaissances qui, dérivant de l'expérience et du raisonnement, « doivent être augmentées pour devenir parfaites ». Mais Pascal n'a pas parlé du Progrès dans les arts, ni dans les mœurs, ni dans les lois, ni dans la politique. Il a uniquement porté son attention sur les sciences exactes et les sciences d'observation[1].

Les idées contenues dans le *Fragment* se retrouvent chez de nombreux penseurs au cours des XVII[e] et XVIII[e] siècles ; ce n'est cependant pas l'écrit de Pascal qui les a inspirés, car le *Fragment* n'a été connu qu'en 1779, quand l'abbé Bossut donna son édition des *Œuvres de Pascal*. Ces idées sur le Progrès scientifique, et la fameuse comparaison de l'humanité à un homme qui vit toujours, se trouvaient déjà en germe dans Bacon, où ont dû les trouver les écrivains qui les ont reprises et commentées. Mais l'idée de Progrès a pu être vulgarisée dans les milieux littéraires grâce à un discours de Guillaume Colletet qui, dix ou douze ans avant Pascal, avait exprimé les mêmes doctrines, et dont l'écrit avait dû se répandre plus facilement que ne se répand une dissertation scientifique relative à une expérience de physique[2]. Sans insister outre mesure sur cette œuvre aujourd'hui oubliée, disons simplement que Colletet pensait que, si l'on doit imiter les anciens, on peut les surpasser, en les imitant. « Si, dit-il, nous pouvons savoir les choses qu'ils ont sues et les égaler en ce que nous les savons comme eux, nous pouvons aussi les surpasser en ce point que nous

1. Pierre Leroux, *Réfutation...*, appendice, p. 334-335.
2. Colletet, *Discours à l'Académie*, 3 janvier 1636. Cf. Alfred Michiels, *Histoire des idées littéraires en France au XIX[e] siècle et de leurs origines dans les siècles antérieurs*. Paris, 1863 ; Brunetière, *Études Critiques*, cinquième série : La formation de l'idée de progrès au XVIII[e] siècle.

savons des choses qui leur ont été cachées, que le temps nous a découvertes, et qu'il semble n'avoir réservées que pour nous. Et, en effet, comme une longue expérience ne s'acquiert qu'avec un long usage, il est bien croyable que ces derniers qui sont comme la vieillesse du monde, peuvent donner aux hommes des connaissances et des lumières que l'enfance du monde ne leur pouvait pas donner encore. » Colletet admettait même le Progrès dans les arts. Fréminet et Rubens ont surpassé les anciens peintres. « L'imagination de l'homme est infinie. les siècles produisent tous les jours de nouveaux miracles... ; l'industrie humaine triomphe de tous les obstacles. » A ce propos, Colletet cite toutes les inventions et découvertes modernes, et il blâme ceux qui répètent la parole : rien de nouveau sous le soleil. Colletet était un littérateur, mais il n'empêche qu'avant Pascal, il parlait déjà des idées qui allaient prendre une place considérable dans le siècle et dans le siècle suivant [1].

Il nous faut revenir à Pascal,

## II

Pascal ne devait pas rester longtemps le savant que nous montre le *Fragment d'un traité du vide,* et il ne devait pas persévérer dans les idées rationalistes, et les idées de Progrès, qu'il énonçait dans sa jeunesse. Le fameux événement de 1654, la nuit du 23 novembre orientèrent sa pensée dans un autre sens. Il entre à Port-Royal ; il n'est plus un savant. il devient un théologien [2]. Il l'a peut-

1. On cite aussi ces vers de Colletet :

C'est trop m'assujettir, je suis las d'imiter ;
La version déplaît à qui peut inventer.

2. Il ne faut pas oublier, cependant, la protestation de Pascal contre la condamnation de Galilée, contre l'intervention de l'autorité dans les matières où la raison seule devait décider, et contre la condamnation des antipodes par le pape Zacharie (*Provinciales,* 18e lettre).

être toujours été, car, non seulement, comme l'affirment les éditeurs de Port-Royal, sa curiosité des choses naturelles ne le porta jamais au libertinage pour ce qui regarde la religion, mais n'a-t-il pas toujours eu une certaine inclination pour les choses morales et les questions théologiques? Au moment même où il glorifiait la science et les Progrès de l'esprit humain, il a soin d'affirmer qu'il n'y a aucun progrès possible en fait de questions religieuses; il ne veut, en aucune façon, généraliser sa théorie du Progrès scientifique ; il établit même une opposition entre les données de la science et les vérités de la théologie [1]. Sa réserve va jusqu'aux choses de la vie morale [2]. Vers trente ans, il s'appliqua à des choses que les éditeurs de Port-Royal qualifient de plus sérieuses et de plus relevées que les sciences profanes. En janvier 1646, lors de l'accident survenu à son père, Pascal est en relation avec des gentilshommes qui lui donnent leurs soins; il reçoit d'eux des livres de Saint-Cyran ; il lit un discours de Jansénius, intitulé : *De la réformation de l'homme intérieur* [3] ; ces ouvrages contenaient la condamnation des recherches scientifiques, de la découverte des secrets de la nature qui ne nous regardent point et qu'il est inutile de

1. Voir le *fragment* (p. 513) : « Où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité et que nous ne la connaissons que par elle ; de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les vo r dans les livres sacrés ; . ... parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute puissante et surnaturelle. » *Ibid.*, 514 : « L'éclaircissement de cette différence (entre la science et la théologie) doit ..... nous donner de l'horreur pour la malice des autres qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères. » A ce propos, Pierre Leroux a dit de Pascal : « D'une main il élève l'humanité et la lance dans une voie indéterminée de progrès ; de l'autre, il la prosterne, il la renverse, il l'enchaîne au passé » (*De la loi de continuité qui unit le XVIII<sup>e</sup> siècle*..... Œuvres, t. II).
2. Voir Boutroux, *op. cit.*, p. 46.
3. Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 2e édition, 1860, t. II, p. 476.

connaître. En 1654, Pascal est janséniste ; il subit une influence contraire à celle de Descartes[1] ; il critique sa doctrine, et pense que la philosophie ne vaut pas une heure de peine ; il est pessimiste, il croit à la condition misérable de l'homme ; il ne peut plus admettre sa bonté et le prix de la vie.

Aussi, n'est-il pas étonnant de ne pas trouver dans les *Pensées*, que Pascal commença à écrire en 1658[2], des idées sur le Progrès, analogues à celles du *Fragment*. Ce n'est plus le Pascal préparant l'expérience du Puy-de-Dôme, c'est le Pascal qui a lu l'*Augustinus*.

Retraçant le plus lamentable tableau de la condition humaine, proclamant l'impuissance de la raison, Pascal ne croit plus aux progrès de la science : il juge aussi que les « hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature, comme s'ils avaient quelque proportion avec elle »[3] : et il pense qu'il faut écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Il ajoute en note : Descartes[4]. Il ne penserait donc plus que les acquisitions de la science peuvent avoir des résultats.

En ce qui concerne les choses morales et sociales, Pascal ne pense pas qu'on puisse espérer voir l'établissement d'un meilleur état[5] ; il semble estimer peu les théories politiques de Platon et d'Aristote, et il juge que « c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie[6] ».

Si Pascal n'a pas expressément parlé des changements sociaux, ce qu'il en dit dénoterait plutôt un certain pessi-

1. Voir Brunetière, *Études critiques*....., 4e série (Jansénistes et Cartésiens). Cf. Condorcet, *Éloge de Pascal* (Œuvres publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, Paris, Didot, 1847, t. III, p. 633-634).

2. C'est l'opinion de Brunetière, *Études*....., p. 142.

3. *Pensées*, I, 1 ; Havet, p. 8.

4. *Ibid.*, XXIV, 100 ; *Ib.*, p. 419.

5. Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 390.

6. *Pensées*, VI, 52. Havet, 110.

misme : « La nature recommence toujours les mêmes choses, les ans, les jours, les heures[1] » et, sans attacher plus d'importance qu'il ne faut à ce fragment détaché qui se rapporte aussi bien à un autre problème, nous pouvons dire cependant que Pascal a plutôt conçu la marche de la nature, comme une série de mouvements alternatifs : « La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours, elle a ses allées et venues[2]. » Passant aux découvertes scientifiques qui, cependant, se développent régulièrement, Pascal se laisse aller à dire que « les inventions des hommes de siècle en siècle vont de même » ; et, pour ce qui regarde la moralité, il ajoute : « la bonté et la malice du monde en général en est de même[3]. » Pascal n'admet pas qu'il y ait un progrès uniforme et continu, surtout dans les choses morales. Si, après avoir parlé de la misère de l'homme, et avoir montré à nu son pessimisme, il lui arrive de se souvenir de sa vie scientifique d'autrefois, il n'a plus le ton catégorique que nous trouvons dans le *Fragment*. Il dit : « La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. Le flux de la mer se fait ainsi, le soleil semble marcher ainsi. » *Ainsi* est expliqué dans le manuscrit par une ligne brisée dont les zigzags figurent la marche du progrès[4].

La théorie du Progrès s'est modifiée en passant du *Fragment* aux *Pensées*.

## III

Les *Pensées* qui devaient être une apologie de la reli-

1. *Pensées*, XXV, 9 Havet, 423.
2. *Ibid.*, XXIV, 89. *Ib.*, 416.
3. *Ibid.*
4. *Pensées*, édit. Brunschwicg. Paris, 1897 ; n° 355 et note.

gion chrétienne, contiennent aussi une philosophie de l'histoire : et par cela même elles servent encore au dessein de l'auteur. Pascal y montre dans quel sens et vers quel but s'est réalisé le progrès de l'humanité.

L'histoire de l'antiquité ne sert qu'à annoncer le christianisme, et la religion chrétienne est issue de la religion juive. Le christianisme, voilà le but de l'humanité, qui, pour parvenir à ce point de perfection est poussé par « une force secrète[1] » ; et comme « l'histoire des juifs enferme dans sa durée celle de toutes nos histoires », « la rencontre de ce peuple lui semble digne de l'attention ». Les temps de perfection, l'époque du Messie, arrivée pour le monde, avaient été préparés avant la venue du Christ. Les Juifs pensaient qu' « il viendra un libérateur pour tous, qu'ils sont au monde pour l'annoncer, qu'ils sont formés exprès pour être les avant-coureurs et les hérauts de ce grand événement, et pour appeler tous les peuples à s'unir à eux dans l'attente de ce libérateur[2] ». Et, bien que ne comprenant pas le sens spirituel des prophéties, n'étant amis que du sens charnel[3], les juifs ont prédit la venue du Christ[4]. Pascal compte cependant les juifs parmi les ennemis de l'Église, et dit qu' « ils n'ont jamais été de son corps[5] » ; comment douter de ce qui a été dit non pas par un homme, mais par une infinité d'hommes, durant quatre mille ans[6] par tout un peuple fait exprès ?

Ce ne sont pas seulement les juifs qui annoncent le Christ, mais aussi les païens eux-mêmes : « Qu'il est beau de voir, par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexan-

1. *Pensées*, XVIII, 2. Havet, p. 280.
2. *Ibid.*, XIV, 1, p. 229, 227.
3. *Ibid.*, XV, 7, p. 239. Cf. XVI, 5, p. 252.
4. *Ibid.*, XVII, 3, p. 270. Cf. XVIII, 1, p. 274 ; XVIII, 4, p. 289.
5. *Ibid.*, XXIII, 8, p. 341.
6. *Ibid.*, XV, 16, p. 248. Cf. XVIII, 1, p. 274, passage qui est à peu près dans les mêmes termes que le précédent.

dre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile[1]. »

L'idée ainsi présentée par Pascal sera agrandie et développée par Bossuet qui, dans son *Discours sur l'histoire universelle,* s'est visiblement inspiré des *Pensées*[2]. Bossuet marquera « la suite et la succession des choses », et tâchera de démontrer que « la politique céleste » mène le monde[3]. Bossuet, suivant le jugement d'Auguste Comte, « a tenté de concevoir les phénomènes politiques comme réellement assujettis, soit dans leur coexistence, soit dans leur succession à certaines lois invariables ; mais la prépondérance du principe théologique a naturellement arrêté une conception aussi avancée[4]. » Au lieu d'une théorie du Progrès, Bossuet a fait une apologie de l'Église ; et son grand tort a été de poser à priori la Providence et d'en déduire les événements réels, tandis qu'il eût été plus logique de suivre la méthode inverse, qui serait partie des faits pour conclure à une Providence[5].

N'oublions pas de dire que, dans un passage du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* Bossuet parle en excellents termes du Progrès humain, et des perfectionnements que l'homme a apportés aux choses, grâce à son industrie. Bossuet considère la perfectibilité comme une conséquence de la réflexion, comme un privilège de l'intelligence humaine, puisque les bêtes n'ont rien ajouté à ce que la nature leur avait donné ; et il pense que ce

1. *Ibid.*, XIX, 6, p. 297.
2. Voir, à ce sujet, Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 376 et suiv.
3. *Sermon sur la Providence*, exorde.
4. Comte, *Cours de philosophie positive*, 56e leçon, VIe volume, p. 254. — Au même endroit, Comte parle de « l'éminente valeur » de la conception de Bossuet, et de « son heureuse influence ultérieure », parce qu'elle était une conception déterministe de l'histoire. Dans la 47e leçon du *Cours*, il avait déjà dit que cette admirable composition sera toujours « un imposant modèle, » t. IV, p. 223.
5. Flint, *Philosophie de l'histoire en France*, trad. franc., p. 34.

pouvoir de se perfectionner a une portée indéfinie[1]. Mais dans ce passage isolé de son ouvrage, Bossuet ne marche pas sur les traces de Pascal, et ne suit pas les idées exposées dans le *Fragment d'un traité du vide,* puisqu'il ne le connaissait pas ; il n'a suivi que le Pascal théologien dans ses vues sur la philosophie de l'histoire.

Pascal se montre à nous comme savant optimiste, comme théologien pessimiste, et comme historien apologiste de la religion. Il est superflu de chercher à concilier ou à expliquer l'une par l'autre ses trois faces de sa pensée. Pour lui, plus que pour tout autre penseur, la vie et l'œuvre sont dans une dépendance mutuelle. Comme savant, Pascal fut un philosophe du Progrès ; comme théologien il est plutôt partisan de la Décadence.

1. Bossuet, *Traité*..... ch. v, § 8 : « Après six mille ans d'observations l'esprit humain n'est pas épuisé, il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions. »

## CHAPITRE V

### UN ÉVÉNEMENT LITTÉRAIRE. LA QUERELLE DES ANCIENS ET DES MODERNES

La philosophie de Descartes avait été une tentative pour émanciper l'esprit de l'autorité des anciens savants, de celle d'Aristote en particulier. Elle avait été aussi la cause d'un changement radical dans les idées littéraires de l'époque ; les grands écrivains s'inspirent de sa méthode, quand ils concentrent tout leur effort dans l'étude de l'homme seul, et de ses sentiments ; et même, comme Descartes l'avait jugé prudent, la littérature se tient éloignée des questions politiques, de la foi et de la théologie.

Comme Descartes, on croit au perfectionnement de la raison humaine ; et les découvertes scientifiques étaient bien faites pour implanter cette idée dans les esprits. Les littérateurs eux-mêmes commençaient à la partager ; déjà en 1632, dans la préface de *Clitandre*, Corneille soutenait que « les anciens n'ont pas tout su » ; cette habitude de comparer l'époque actuelle avec l'antiquité se retrouve dans les controverses relatives au merveilleux chrétien[1]. Si mince que puisse paraître ce dernier fait de la vie littéraire, on y trouve la cause d'un événement qui vers la fin du XVII^e siècle fut, à sa façon, une tentative d'émancipation à l'égard des doctrines littéraires qui avaient prévalu jusqu'alors. La Querelle est une crise dans notre histoire littéraire, mais elle peut être aussi

1. *Clovis*, 1657. Préface dans l'édition de 1673.

considérée comme une discussion solennelle constituant un véritable événement au point de vue des idées scientifiques et philosophiques[1].

On sait comment, après de nombreuses escarmouches, à l'occasion des œuvres de Desmarets de Saint-Sorlin, la guerre éclata entre les partisans des anciens et les partisans des modernes, le jour où Charles Perrault, dans son poème du *Siècle de Louis le Grand,* mettait les poètes de son siècle au-dessus des Grecs et des Romains. C'était en 1687 : et, héritier des idées de Desmarets[2], Perrault continua la démonstration de sa thèse, par la publication des *Parallèles des anciens et des modernes* qui parurent de 1688 à 1697. Il trouva un adversaire ; ce fut Boileau. Mais ni Perrault ni Boileau, — surtout celui-ci dans ses *Réflexions sur Longin* — ne visaient à traiter la question du Progrès et à décider de quelle manière se présentait à l'observateur la marche de l'humanité. Ce problème, nous semble-t-il, n'était pas l'objet de leurs polémiques, qui tendaient plutôt à élever ou à rabaisser Homère et Pindare. Mais, si ceux qui prirent part à cette querelle n'avaient pas absolument conscience des grands problèmes que recouvraient leurs rivalités purement littéraires, l'historien peut retrouver au milieu des discussions qui se produisirent alors, un problème plus général, plus philosophique qui commençait à préoccuper tout le monde, et dont la solution pouvait s'appliquer à toutes les manifestations de l'esprit. Quand Perrault soutenait que les modernes étaient supérieurs aux anciens, l'idée sur laquelle reposait cette prétention était celle-ci : l'esprit humain est capable de progrès. Il était bien en cela nourri des idées

1. Auguste Comte, *Cours.....*, 47e leçon, t. IV, p. 187.

2. Desmarets « transmit sa doctrine et son zèle à M. Perrault, en lui dédiant son livre : *La défense de la poésie et de la langue française,* 1675. » (Pellisson, cité par Pierre Leroux, *De la loi de continuité..... Revue encyclopédique*, p. 519, note 2).

de Descartes, et, comme on l'a dit, son fils spirituel[1]. L'esprit scientifique du grand rénovateur avait peu à peu envahi les milieux littéraires[2] ; et voilà pourquoi, il n'y a aucune exagération à dire que cette « mémorable controverse » a donné une véritable consistance philosophique aux idées de Progrès nécessaire et continu[3]. Certes, on ne saurait nier qu'avant Descartes, aux siècles précédents, des écrivains avaient déjà essayé de mettre en honneur la langue française ; on soutenait que, même par respect pour les anciens, on doit admirer et respecter la langue française qui ressemble tant à la langue grecque[4]. Mais, à ce moment, la discussion n'avait pas l'ampleur que lui donna l'idée rationaliste, idée foncièrement cartésienne. Vers la fin du XVII[e] siècle, cette idée se mêle aux modes du public, aux convenances mondaines, à un certain savoir-vivre de salon. Elle attire l'attention par des ouvrages retentissants. Sans nous préoccuper des disputes littéraires, nous essayerons de dégager les idées qu'a pu apporter comme contribution à la doctrine du Progrès la Querelle des anciens et des modernes.

Ouvrons les *Parallèles*, ce livre qu'on a nommé « un des plus grands livres du XVII[e] siècle » malgré ses faiblesses et ses erreurs, et qui est dû à Charles Perrault, « esprit philosophique remarquable[5] » ; malgré ces exagé-

1. Hippolyte Rigault, *Histoire de la Querelle des anciens et des modernes*. Paris, 1856, p. 49.

2. Brunetière, *Les origines de l'esprit encyclopédique* (Conférences inédites, *Revue hebdomadaire*, 9, 16, 23 novembre 1907, p. 283. Lanson, *Histoire de la littérature française*.

3. Comte, *loc. cit.* On verra plus loin quelles restrictions importantes apporte Perrault à la doctrine que lui prête Auguste Comte.

4. Par exemple Du Bellay, *Défense et illustration de la langue française* ; Henri Estienne, *Conformité du langage français avec le grec*. Cf. Alfred Michiels, *Histoire des idées, etc.*, t. I, p. 54, qui pense qu'on a tort de rattacher à la philosophie de Descartes toute la théorie du Progrès et la lutte contre les anciens.

5. Pierre Leroux, *loc. cit.*, ch. VIII.

rations d'un critique, heureux de retrouver chez les autres les idées qui lui étaient chères, que trouvons-nous dans les *Parallèles*? Perrault proteste contre ce fait que l'idée de perfection s'est insensiblement unie à l'idée d'ancienneté et que le mérite grandit avec l'éloignement ; voilà la cause de la prétendue supériorité des anciens. Mais il faut revendiquer les droits de la raison pour juger tous les hommes, et ne pas se conformer à ce que d'autres en ont dit. D'ailleurs, nous sommes supérieurs aux anciens, qui n'ont pas pu atteindre plus haut, et cela par suite du temps où ils ont vécu. Ainsi, en fait de sciences et de connaissances sur l'âme humaine ils étaient bien au-dessous de nous. « Comme les anciens connaissaient en gros aussi bien que nous les sept planètes et les étoiles les plus remarquables, mais non pas les satellites des planètes, et un grand nombre de petits astres que nous avons découverts, de même ils connaissaient, en gros, aussi bien que nous, les passions de l'âme, mais non pas une infinité de petites affections et de petites circonstances qui les accompagnent et qui en sont comme les satellites... » Pour ce qui est de l'éloquence, les modernes se sont appropriés ce que les anciens avaient de meilleur ; ils ont soigneusement évité leurs fautes ; comment ne les éclipseraient-ils point? Quant à la poésie, nous avons fait fructifier des germes inconnus des anciens ; nous avons des sonnets, des rondeaux, des ballades, des opéras. Si nous examinons les arts, nous constatons que les formes architecturales sont susceptibles de changements ; aucune n'est exclusivement belle ; et l'antiquité n'a pas possédé la beauté absolue. De même, la sculpture antique n'est pas irréprochable ; chez les anciens, la peinture n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui, car, pour découvrir les secrets de cet art compliqué, il a fallu un grand nombre de siècles ; on ignorait autrefois la perspective et le clair-obscur. Perrault généralise ses observations, et il essaie de poser la loi du

Progrès : il arrive à une certaine précision. L'Abbé qui, dans les *Parallèles*, est son porte-paroles s'exprime ainsi : « Figurons-nous que la nature humaine n'est qu'un seul homme : il est certain que cet homme aurait été enfant dans l'enfance du monde, adolescent dans son adolescence, homme parfait dans la force de son âge, et que, présentement, le monde et lui seraient dans leur vieillesse. Cela posé, nos premiers pères ne doivent-ils pas être regardés comme les enfans et nous comme les vieillards et les véritables anciens du monde ?.... Les derniers venus ont comme recueilli la succession de leur prédécesseurs, et y ont ajouté un grand nombre de nouvelles acquisitions qu'ils ont faites par leur travail et par leur étude[1]. » Et, si le Président, qui, dans ces dialogues, est le représentant des anciens, fait observer que, suivant ce raisonnement, les hommes du xe siècle devraient être considérés comme plus habiles que ceux de l'antiquité, parce qu'ils sont venus après eux, Perrault n'est pas embarrassé pour lui répondre. On ne saurait admettre qu'il y a progrès continu d'une époque à une époque postérieure. « Ce n'est pas assez qu'un siècle soit postérieur à un autre pour être plus excellent ». Pour pouvoir comparer deux siècles, il faudrait entendre que « toutes choses sont pareilles d'ailleurs ». Il peut, en effet, survenir des événements qui modifient singulièrement les conditions dans lesquelles apparaissent les productions de l'esprit. Ainsi, « lorsqu'il survient de grandes et longues guerres qui ravagent un pays, que les hommes sont obligés d'abandonner toutes sortes d'études pour se renfermer dans le soin pressant de défendre leur vie, lorsque ceux qui ont vu commencer la guerre sont morts, et qu'il vient une nouvelle génération qui n'a été élevée que dans le maniement des armes, il n'est pas étrange que les arts et les

1. *Parallèles*, t. I.

sciences s'évanouissent pour un temps; et qu'on voie en leur place l'ignorance et la barbarie. » Voilà ce qui explique pourquoi, depuis l'antiquité, il n'y ait pas eu progrès constant, mais parfois des éclipses, puis des réapparitions des talents et des lumières. Pour rendre mieux sa pensée, Perrault a recours à une ingénieuse comparaison : « On peut, dit-il, comparer les sciences et les arts à ces fleuves qui viennent à rencontrer un gouffre où ils s'abîment tout à coup, mais qui, après avoir coulé sous terre dans l'étendue de quelques provinces, trouvent enfin une ouverture, par où on les voit ressortir avec la même abondance qu'ils y étaient entrés. » Il suffit d'un règne heureux, du calme dans un état pour que refleurissent toutes les belles connaissances : il arrive alors qu'il y a comme un nouveau commencement de ce qu'on avait déjà vu ; « on commence tout de nouveau à s'instruire[1] ».

Mais Perrault ne s'en tient pas toujours à ces idées, et il ne se contente pas de dire que le Progrès est soumis à des fluctuations. Emporté par sa fougue contre les anciens, il ne craint pas d'avancer que la nature est toujours la même, immuable dans ses productions et que ses lois sont fixes. « Les lions d'aujourd'hui sont aussi féroces que ceux du temps d'Alexandre ; nos violettes ont le même parfum que celles de l'âge d'or ». Pourquoi serions-nous exceptés de cette loi générale[2] ? Et, ne s'apercevant pas que, si cette loi, vraie pour les choses naturelles, était vérifiée dans le domaine des faits psychologiques et moraux, il faudrait logiquement conclure que nous sommes exac-

1. *Ibid.*, t. I : « Nous avons dit que, dans la durée générale des temps depuis la création du monde jusqu'à ce jour, on distingue différens âges : on les distingue d'eux-mêmes en chaque siècle particulier, lorsqu'à l'issue de quelques grandes guerres on commence tout de nouveau à s'instruire. »

2. C'est en faisant allusion à ces idées de Perrault, que Pierre Leroux lui attribue la théorie du Progrès continu et nécessaire (*Revue encyclopédique*, t. LX, préface, xxxvi), alors que, dans l'autre opuscule que nous avons cité, il analyse très bien l'autre face de sa pensée.

tement ce qu'étaient les anciens et non pas que nous les avons surpassés, Perrault se croit en droit d'affirmer que le Progrès sera nécessairement, et qu'il ira à l'infini, et cela, dans tous les domaines, parce que les sciences, comme les arts, ne sont qu'un amas de règles et de préceptes, et que cet amas doit augmenter avec le temps. Perrault qui nous a paru si judicieux ne fait pas la distinction qu'avait faite son maître, Desmarets de Saint-Sorlin, entre les ouvrages de la nature et ceux des hommes. Selon Desmarets, la nature produit toujours des ouvrages parfaits, tandis que « pour l'invention, les hommes se corrigent les uns sur les autres, et les derniers sont les plus heureux, les mieux instruits, et les plus parfaits, selon le génie que Dieu leur donne[1]. » *Selon le génie que Dieu leur donne,* Desmarets indique ainsi dans son langage qu'il faut tenir compte de l'individualité et de la valeur de chaque personne. C'est ce que Perrault oublie parfois, lui qui avait si bien exprimé que les événements et les circonstances pouvaient empêcher le développement continu de l'humanité.

Disons, pour conclure, que la Querelle des anciens et des modernes a une portée bien plus grande que celle d'une simple dispute de littérateurs. Si l'on n'a vu en elle que les plaisanteries faciles auxquelles elle a donné lieu, nous y avons rencontré, en pleine fermentation, l'idée que Descartes avait déposée dans les esprits, et à laquelle l'avenir donnera une importance capitale. L'idée du Progrès arrive à se préciser de plus en plus : celle de l'optimisme qu'autorise la raison se répand, et le public se familiarise avec elle ; par cela seul, la tradition est ébranlée : c'est déjà l'annonce du XVIII[e] siècle.

1. Desmarets de Saint-Sorlin, *Traité pour juger des poètes grecs, latins et français,* ch. IV.

## CHAPITRE VI

## FONTENELLE

Un philosophe, ou plutôt un polygraphe — qui joua un grand rôle dans la Querelle des anciens et modernes, — un bel esprit, qui mérite d'être considéré comme le trait d'union entre le XVII[e] siècle et le XVIII[e], qui annonce ce dernier par sa pensée et par ses idées, est aussi un théoricien du Progrès. Nous voulons parler de Fontenelle ; une moitié de sa longue existence occupe la première moitié du XVIII[e] siècle : mais les œuvres qu'il a produites et qui nous intéressent le plus ont paru dans le XVII[e] siècle ; il est contemporain de Charles Perrault : sa *Digression sur les Anciens et les Modernes* est de 1688 ; elle parut dans la même année que les *Parallèles*, et avant ceux-ci, qui sont de la fin de l'année. L'idée que nous devons étudier chez Fontenelle a donc été émise par lui au XVII[e] siècle et c'est à ce moment qu'il montre son hostilité contre les idées traditionnelles, qu'il réclame contre le préjugé grossier de l'antiquité dont il faut se débarrasser, contre les raisonnements de cette antiquité si vantée[1]. Pendant toute sa vie, d'ailleurs, il protestera contre la prétendue nécessité où l'on est de prendre connaissance des anciens ; il ne comprendra pas qu'on s'enferme dans ce « devoir »

1. *Digression sur les Anciens et les Modernes* (*Œuvres de Fontenelle*, 11 volumes, Paris, 1766, t. IV, p. 197. *Histoire des oracles*, t. II.

de fréquenter l'antiquité, alors que la lecture des modernes serait faite « pour le plaisir », et que la production littéraire est assez abondante pour nous le procurer à volonté [1]. Les contemporains qui lui décernent de grands éloges vantent son « génie vaste et lumineux », et pensent que son attachement pour les modernes doit être regardé comme un patriotisme, comme un zèle de nationalité littéraire [2].

Si Fontenelle est un partisan des modernes, c'est qu'il est, en même temps, un cartésien. Partout, il professe une grande admiration pour Descartes qui a établi un nouvel art de raisonner, et a donné le ton à tout son siècle [3]. Il glorifie la grandeur et la hardiesse de la méthode du grand géomètre, dont les ouvrages contiennent « une nouvelle lumière qui de là s'est répandue dans tout le monde pensant [4]. S'il n'a pas eu, pendant sa vie et dans son pays, les honneurs qu'il méritait [5], c'est à lui, qu'il faut attribuer l'ordre, la netteté, la précision qui règnent dans les bons livres depuis un certain temps : nous en sommes redevables à cet esprit géométrique qui se répand de plus en plus. Ce que Fontenelle estime le plus chez Descartes c'est la nouveauté qu'il a apportée

1. *Réponse à Mgr l'évêque de Luçon, à l'Académie française*, 6 mars 1732, t. III, p. 352-358.

2. Voir le Discours de M. Séguier qui succéda à Fontenelle à l'Académie française, et la réponse de M. le duc de Nivernois : « un homme né pour entraîner son siècle....., pour produire d'heureuses révolutions dans l'empire des lettres, ..... génie vaste et lumineux ; ..... son nom est une époque dans les annales de l'esprit humain ; ..... il était le bien commun de l'humanité » (*Œuvres*, t. XI).

3. *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique et sur les travaux de l'Académie des sciences*, t. V, p. 12.

4. *Éloge de M. Varignon*, t. VI, p. 157. *Éloge de M. Newton* (*ibid.*, 296) : « Descartes, prenant son vol hardi, a voulu se placer à la source de tout, se rendre maître des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'à descendre aux phénomènes de la nature comme à des conséquences nécessaires. »

5. *Éloge de M. Newton*, t. VI, p. 305.

dans la manière de penser [1] : son système a été détruit par les observations et les raisonnements de Newton [2] ; sa théorie des animaux-machines ne peut pas se défendre [3] ; et Fontenelle est plus porté à adopter l'essentiel des théories empiriques de Locke [4] : aussi, un partisan de Descartes doit-il prendre chez lui des leçons sur la façon de se comporter envers ceux qui nous ont précédés, et auxquels nous attribuons de l'autorité. L'attitude de Descartes, vis-à-vis des anciens, nous montre ce que nous devons faire, vis-à-vis de lui ; nous n'hésiterons pas à nous en séparer, si nous reconnaissons en lui des erreurs. Il nous a donné lui-même l'instrument de perfectionner nos connaissances [5].

Un des progrès que Fontenelle réalise comme savant, c'est précisément de mettre les sciences et les découvertes scientifiques à la portée de tous ceux qui, à son époque, étaient tentés de s'y intéresser. Précieux et frivole à ses débuts, il vulgarise la science ; et cela, pour prouver qu'il y a une méthode de connaître la vérité ; il sait « traduire des faits savants par des faits vulgaires », et « rendre sensibles à tous des vérités qui commencent par révolter tous les témoignages des sens [6] ». Il a su embel-

1. *Digression,* ..... t. IV, p. 181 : « sa nouvelle manière de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. »
2. *Éloge de M. Newton,* t. VI, p. 295-297.
3. *Sur l'Instinct,* t. IX, p. 389.
4. *Fragments de la connaissance de l'esprit humain,* t. IX, p. 357-364.
5. *Digression,*..... t. VI, p. 197 : « si l'on allait s'entêter un jour de Descartes et le mettre à la place d'Aristote, ce serait à peu près le même inconvénient. »
6. Garat, *Mémoires historiques sur la vie de M. Suard, sur ses écrits et sur le* XVIII<sup>e</sup> *siècle,* 2 vol. Paris, 1820, t. I, p. 79 : « Une science hérissée de calculs, transformée en tableaux, enchante l'ignorance qui la comprend, étend à l'infini le champ usé des vérités et des fictions poétiques, et agrandit la création de nouveaux mondes » (Cf. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi,* t. III, 27 janvier 1850).

lir Copernic et Descartes lui-même, en écrivant les *Entretiens sur la pluralité des mondes*[1] ; il réalisait un sérieux progrès en comblant l'abîme qui séparait les philosophes et le vulgaire[2]. Aussi peut-il être considéré comme un des hommes qui ont travaillé à la transformation sociale dont la fin du XVIIe siècle a été témoin ; on voit poindre en lui les idées d'indépendance et de libre examen qui deviendront habituelles cinquante ans plus tard ; et, par cela seul qu'il a attaché son nom à l'idée importante de Progrès, il est, comme Descartes, un ouvrier de la société moderne[3].

## I

Fontenelle avait un talent disposé à exposer toutes sortes d'idées et, au besoin, à se laisser séduire tour à tour par chacune d'elles ; il était même quelque peu sceptique, ironiste[4] : et, à propos de la question qui nous occupe, il indique quelque part une opinion qui paraissait bien faite pour réconcilier tous les partis ; ce serait celle-ci. savoir, que l'humanité est stationnaire, que tout est toujours la même chose ; aussi ne serait-il pas juste d'ad-

1. *Discours de M. Séguier*, t. XI, p. 29.

2. *Rép. de M. le duc de Nivernois.....* ; Lettre de M. Lockman à M. de Fontenelle, 1744. Cf. Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Édition Tourneux, Paris, 1878, février 1757, t. III, p. 337.

3. Selon Barni (*Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. I, p. 52, note), Fontenelle n'aurait pas eu « une influence notable, et n'aurait attaché son nom à aucune idée importante. » Nous n'admettons pas ce jugement injuste et superficiel.

4. Relevons, pour mémoire, ce fragment dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 3e Soirée : « Il ne faut donner que la moitié de son esprit aux choses de cette espèce (il s'agit des conjectures relatives aux habitants de la lune) que l'on croit, et en réserver une autre moitié libre, où le contraire puisse être admis, s'il en est besoin. » Cf. Brunetière, les Origines de l'esprit encyclopédiste, *Rev. Hebdom.*, *l. c.*, p. 283 : « Les *Dialogues* foisonnent de traits qui font déjà songer aux plaisanteries de Renan et d'Anatole France. »

mettre que les anciens valent mieux que nous : « l'antiquité est un objet d'une espèce particulière : l'éloignement la grossit [1] » ; et, si l'on a du chagrin contre son siècle, l'antiquité en profite.

Mais, ce n'est pas l'opinion à laquelle s'arrête Fontenelle. Au lieu de s'en tenir à ce scepticisme aimable, il suivra Descartes [2]. Pensant que le respect de l'antiquité favorise beaucoup les erreurs, et conserve une sottise à jamais [3], Fontenelle est heureux de constater qu'en son temps. « l'autorité a cessé d'avoir plus de poids que la raison [4] » ; un « esprit nouveau » se révèle, grâce à la méthode expérimentale qui nous fait consulter, sur les choses naturelles, la nature elle-même plutôt que les anciens, grâce aussi aux progrès de l'esprit géométrique [5]. Mais ce n'est pas seulement au moment où écrit Fontenelle qu'on peut constater un progrès ; c'est, pour lui, une vérité de tous les temps, car tout est en mouvement dans l'univers et à tout égard [6].

Montaigne a eu tort de penser que l'humanité dégénère [7]. Il assimilait l'homme à l'animal, le jugeait semblable aux oiseaux qui se laissent toujours prendre dans les mêmes

1. *Dialogues des morts* : Dial. de Socrate et de Montaigne, t. I, p. 47 : « Quand nous vivions, dit Socrate, nous estimions nos ancêtres plus qu'ils ne méritaient ; et, à présent, notre postérité nous estime plus que nous ne méritons ; mais, et nos ancêtres, et nous, et notre postérité, tout cela est bien égal ; et je crois que le spectacle du monde serait bien ennuyeux pour qui le regarderait d'un certain œil, car c'est toujours la même chose. »

2. *Théorie des tourbillons* : « Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois. » Cf. *Préface de l'analyse des Infiniment petits de M. le Marquis de l'Hopital*, t. X, p 34 : « son heureuse hardiesse qui fut traitée de révolte. »

3. *Sur l'Histoire*, t. IX, p. 404. Cf. *Digression*....., t. IV, p. 196 : « rien n'arrête dans le progrès des choses, rien ne borne tant les esprits que l'admiration excessive des anciens. »

4. *Préface de l'Histoire de l'Académie des Sciences*, depuis 1666 jusqu'en 1699, t. X, p. 6.

5. *Ibid.* Cf. *Préface sur l'utilité des Mathématiques*......, *l. c.*, t. V, p. 12.

6. *Sur la poésie en général*, t. VIII, p. 314.

7. *Dialogues* : Dial. entre Socrate et Montaigne, t. I, p. 46.

filets où l'on a déjà pris cent mille oiseaux de leur espèce. Selon lui « il n'y a personne qui n'entre tout neuf dans la vie, et les sottises des pères sont perdues pour les enfants[1]. » Fontenelle réfutera cette opinion dans une page curieuse d'un petit écrit où il fera la distinction entre l'instinct de l'animal et l'intelligence de l'homme. On croirait lire le *Fragment d'un traité du vide* de Pascal ; l'instinct est toujours le même ; il fait bien ce qu'il fait, mais il ne le fait jamais que de la même manière : l'homme a perfectionné tout ce qu'il a fait bien que son point de départ ait été inférieur à celui du travail de l'animal[2]. Pour les œuvres de l'esprit, les doctes héritent des anciens ; les sciences viennent aux savants comme les richesses à la plupart des gens riches[3]. Nous profitons de ce que les autres ont amassé avant nous[4] ; c'est ainsi que nous faisons aujourd'hui des découvertes dont les anciens n'ont pas eu la moindre idée[5].

## II

Ce progrès des connaissances ne se produit pas au hasard. « Il y a un ordre qui règle nos progrès[6]. » Fontenelle admettait l'idée d'un Progrès qui a dû se produire

1. *Ibid.*, p. 45. Ou même, si Fontenelle prend cette opinion pour son compte, on peut dire que écrivant ces dialogues à vingt-six ans il exprime le singulier, le rare, l'original et voudra étonner le lecteur (Maigron, *Fontenelle, l'homme, l'œuvre, l'influence*. Paris, 1906, p. 223 et suiv.).

2. *Sur la poésie en général*, t. VIII, p. 310 : « Une ruche est d'une structure sans comparaison plus ingénieuse que la cabane d'un huron. Dans l'enfance du monde, les ruches ont été aussi parfaites qu'elles le sont aujourd'hui..... La première ruche valait mieux que la première cabane ; mais elle vaut infiniment moins que les maisons qui ont succédé aux cabanes, que les palais, que les temples. » Cf. *Fragments de la connaissance de l'esprit humain*, t. IX, p. 373.

3. *Dialogues..... :* Dial. entre Charles-Quint et Érasme, t. I, p. 77.

4. *Digression.....*, t. IV, p. 189.

5. *Dialogues..... :* Dial. entre Érasistrate et Harvey.

6. *Préface des éléments de la géométrie de l'Infini*, t. X, p. 53.

nécessairement, et c'est pour cela, que Auguste Comte le traitera d'« illustre, » et signalera son « heureux aperçu[1] ». « Chaque connaissance, dit-il, ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées et quand son tour pour éclore est venu[2]. » Pour cette raison, il n'y a pas lieu que les esprits soient aujourd'hui divisés en partisans des anciens et en partisans des modernes ; car, « la France est aujourd'hui, pour les lettres, ce que la Grèce était autrefois[3]. » C'est un résultat nécessaire de la loi du Progrès.

D'ailleurs ce Progrès a dû se produire en toute circonstance, et quel qu'ait été l'individu qui aurait été à même de le produire. Fontenelle ne semble pas se douter de l'individualité et de la personnalité du penseur, et il oublie les éloges dont il a comblé Descartes. Un individu quelconque aurait donc fait ce qu'il a fait ! Ainsi, les anciens ont découvert parce qu'ils étaient avant nous ; il n'est pas juste de leur en faire un mérite, pas plus que d'avoir bu, avant nous, l'eau des rivières. « Si l'on nous avait mis en leur place, nous aurions inventé ; s'ils étaient en la nôtre, ils ajouteraient à ce qu'ils trouveraient inventé[4]. »

1. Comte, *Cours*....., 48e leçon, t. IV, p. 297. Fontenelle a fait, cependant, une restriction à ce développement nécessaire. S'il compare les mouvements qui agitent les nations, font naître et renversent les états au grand et universel mouvement qui a arrangé toute la nature, il oppose la régularité des événements physiques aux « effets irréguliers des passions et des caprices des hommes, et à cette suite d'événements bizarres » (*Préface sur l'utilité des mathématiques*, t. V, p. 15). Cf. *Dialogue entre Socrate et Montaigne* ; V. Brunetière, *La formation de l'idée de Progrès*, p. 239-240, 248.

2. *Préface des éléments de la géométrie de l'Infini*, t. X, p. 53.

3. *Dialogues*..... Épître à Lucius, aux Champs-Élysées. — Le P. Bouhours exprimait la même idée sur la marche de la civilisation : selon lui, le moment est arrivé où la France doit occuper la place remplie jadis par la Grèce et l'Italie (Voir H. Rigault, *op. cit.*, p. 121).

4. *Digression*....., t. IV, p. 175. Plus tard, le hégélien Baur affirmera que, si un Charlemagne, un Grégoire VII, n'avaient pas existé, d'autres auraient accompli leur œuvre sous d'autres noms, d'une autre manière, mais finalement avec le même résultat (Pillon, *République personnelle ou République impersonnelle* ; dans la *Critique philosophique*, Xe année, t. II, p. 321).

Dans l'histoire de la pensée, nous constatons une succession des doctrines et des théories, qui est aussi un fait nécessaire. Avant d'en arriver à certaine théorie sur la nature qui aurait dû venir à l'esprit, parce qu'elle nous paraît, à nous, la plus simple, on est passé par quantité d'erreurs que les anciens nous ont épargnées, et par lesquelles il fallait passer avant d'atteindre la vérité. On dit aujourd'hui que tout le jeu de la nature consiste dans les figures et les mouvements des corps ; mais, auparavant, on a essayé des Idées de Platon, des nombres de Pythagore ; et « tout cela ayant été reconnu pour faux, on a été réduit à prendre le vrai système[1] » Descartes n'aurait donc aucun mérite !

Fontenelle poursuit encore cette idée du Progrès nécessaire. Il pense à ce qui fait l'objet de la Querelle des anciens et des modernes, c'est-à-dire à la supériorité que peut avoir son siècle sur les siècles précédents au point de vue des productions littéraires ; il sait mettre à part l'éloquence et la poésie, qui dépendent de la vivacité de l'imagination, et peuvent avoir été supérieures dans le passé[2] ; mais s'il s'agit de sciences, on peut dire « que les derniers physiciens ou mathématiciens devront naturellement être les plus habiles[3] ! » Il est donc raisonnable de ne pas nous enorgueillir de notre supériorité : nous avons profité des erreurs de ceux qui nous ont précédés, nous avons été éclairés par leurs fautes mêmes ; « il n'est pas surprenant que nous les surpas-

1. *Digression...*, t. IV, p. 177-178.

2. L'abbé Trublet ne fera pas les restrictions de Fontenelle. Voir *Essais*. III, 205, du Goût : « Le goût, aussi bien que les lumières, va toujours en croissant parmi les hommes. S'il y a des intervalles de mauvais goût, le bon reprend ensuite le dessus et devient meilleur encore. Le génie et le talent ne diminuent point et pourquoi diminueraient-ils ? Il viendra donc de meilleurs ouvrages que ceux que nous estimons le plus. La date du siècle décidera toujours de la supériorité entre pareils ».

3. *Digression...*, t. IV, p. 179.

sions[1]. » Ce sont les conséquences que Fontenelle tire de l'idée de la continuité, et du mathématisme qu'il a trouvés chez Descartes.

## III

Comment donc se produit le Progrès, surtout s'il était vrai comme semble l'insinuer Fontenelle, que « la nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons[2]? » Suffirait-il de dire que c'est la différence de climat qui fait les différences entre les hommes? Les arbres n'ont pas été plus grands et plus beaux autrefois qu'ils ne le sont aujourd'hui, mais, peut-être notre terroir de France n'est-il pas propre pour les raisonnements que font les Égyptiens, non plus que pour leurs palmiers ; « peut-être les orangers qui ne viennent pas si facilement ici qu'en Italie marquent-ils qu'on a en Italie un certain tour d'esprit que l'on n'a pas tout à fait en France[3]. Mais, ce ne serait pas là une explication suffisante, surtout pour ce qui regarde la différence des Grecs et des Français, les climats de Grèce, d'Italie et de France, étant trop voisins pour mettre une différence sensible entre ces peuples et nous[4]. Fontenelle préfère affirmer la supériorité des modernes sur les anciens, qui est une chose naturelle, puisque nous sommes

1. *Ibid.*, ....., p. 178.
2. *Ibid.*, ....., p. 170.
3. *Ibid.*, ....., p. 171.
4. L'abbé Dubos, reprenant l'idée énoncée par Fontenelle, admettra l'explication des mœurs, et des productions littéraires par les climats ; elles diffèrent suivant les qualités de l'air ; la zone joue un rôle important ; et « les arts naissent d'eux-mêmes sous les climats qui leur sont propres » (*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 1719). Voir Gérard de Lacaze-Duthiers, *Un précurseur de Taine, L'abbé Dubos* (*La Revue*, 1er octobre 1907).

des hommes aussi bien qu'eux[1]. Pour ajouter aux connaissances que nous ont léguées les anciens, il faut parfois plus d'efforts qu'il n'en a fallu pour l'invention primitive, parce que ce qui reste à découvrir est moins « exposé aux yeux, » et que la matière finit par s'épuiser. Cet argument serait en faveur des modernes : mais il faut remarquer aussi, qu'aujourd'hui on a beaucoup plus de facilité pour les efforts que l'on doit faire[1] ; « on a déjà l'esprit éclairé par ces mêmes découvertes que l'on a devant les yeux »[2] ; « un savant de ce siècle-ci contient dix fois un savant du siècle d'Auguste, mais il a eu dix fois plus de commodités pour devenir savant[3]. » Le temps est donc pour beaucoup dans la réalisation des progrès ; il est certaines intelligences qui « volent tandis que nous rampons ». parce qu' « elles suppriment des milieux que nous ne parcourons qu'en nous traînant lentement et avec effort d'une vérité à une autre qui y touche[4]. » « Le temps fait les savants » dira encore Fontenelle dans l'*Éloge du père Malebranche :* et il opposera la rapidité avec laquelle peuvent naître, grâce au génie, les conceptions philosophiques, à la lenteur qui est nécessaire pour les découvertes dans les sciences de faits. On sait qu'on ne peut pas tirer une utilité immédiate des connaissances que l'on acquiert ; mais il ne faut pas désespérer : « on n'a peut-être pas encore eu le loisir de tirer quelque usage de tout ce qu'on a appris depuis peu ; mais il est impossible qu'a-

1. *Digression...*, t. IV, p. 178 : « Pour ne faire que les égaler, il faudrait que nous fussions d'une nature fort inférieure à la leur ; il faudrait presque que nous ne fussions pas hommes aussi bien qu'eux. » Cf. *Ibid.*, p. 169 : « Si les anciens avaient plus d'esprit que nous ; c'est donc que les cerveaux de ce temps-là étaient mieux disposés. formés de fibres plus fermes ou plus délicates. » Cette idée se trouvait déjà dans le *Siècle de Louis le Grand* de Perrault. Cf. Maigron, *op. cit.*, p. 185, note.
2. *Digression...*, t. IV, p. 176-177.
3. *Ibid.*, p. 193.
4. *Éloge de M. Newton*, t. VI, p. 283.

vec le temps on n'en voie de grands effets[1]. Quand il écrit l'histoire de l'Académie des sciences, Fontenelle ne cache pas son espoir de voir les sciences progresser et s'agrandir de jour en jour. En considérant l'état des connaissances, on s'aperçoit de tout ce qu'on a gagné depuis un siècle, malgré tous les obstacles que les sciences et les savants ont rencontrés. Il suffit de citer les noms de Galilée, Torricelli. Cavallerius, Descartes, Nepar, Harvey, Stenon, Malpighi, etc... : et l'on constate les nombreuses applications qui ont été faites des connaissances scientifiques, des facilités qu'elles ont données à la vie ; ainsi, on a amélioré la navigation ; et cependant les mariniers ne s'aperçoivent pas de l'habileté du géomètre qui les conduit. On a vu les applications des spéculations mathématiques, depuis cent ans ; nos lunettes n'étonneraient-elles pas les anciens ? Qui sait ce qu'on peut espérer pour l'avenir[2] !

Il s'agit des sciences naturelles, des sciences mathématiques et de leurs applications ; mais rien n'assure que les modifications intellectuelles soient une condition suffisante des améliorations morales. C'est un point sur lequel Fontenelle ne s'est pas expliqué. Dans le *Dialogue entre Socrate et Montaigne,* il attribue à Socrate une opinion qui n'est pas la sienne, quand il lui fait dire qu'il n'y a pas une conséquence entre les modifications intellectuelles et l'état moral des différents siècles ; et, s'il prend pour son propre compte cette séparation de la science et de la vertu, à une erreur historique — permise,

1. *Dialogues des morts.* Dialogue d'Érasistrate et Harvey, t. I, p. 56. Harvey ajoute : « Il serait étrange qu'en connaissant mieux l'homme, on ne le guérît pas mieux » (*Ibid.*, p. 61).

2. *Préface de l'Histoire de l'Académie des sciences,* t. X, p. 7-9. Cf. *Préface sur l'utilité des mathématiques,* t. V, passim ; *Éloge de M. Cassini,* t. V, p. 297 ; *Éloge de M. l'abbé Gallois,* t. V, p. 175 : « Une des plus agréables histoires et, sans doute, la plus philosophique, est celle des progrès de l'esprit humain. »

en somme, à un bel esprit comme lui, — il ajoute un oubli de la doctrine même de son maître Descartes, pour lequel « il suffit de bien juger pour bien faire[1] ».

Mais ce sont là subtilités métaphysiques dont ne s'embarrassait pas l'auteur spirituel des *Entretiens sur la pluralité des mondes* ou des *Dialogues des morts*. Ce qui le préoccupe surtout c'est l'avenir de la science, en tant que science et en tant que susceptible d'applications utiles.

Une des causes des progrès de la physique sera son union avec la géométrie ; on les a trop longtemps séparées, c'est là la cause de l'insuccès de la physique, qui n'a de solidité qu'autant qu'elle est fondée sur la géométrie. Ce sont deux sciences « unies par elles-mêmes et dépendantes du secours l'une de l'autre[2] » : les plus grands physiciens du siècle, Galilée, Descartes, Gassendi, le P. Fabry ont été aussi de grands géomètres. Mais, il ne s'agit pas uniquement de ces deux sciences : il y a une certaine solidarité qui doit unir toutes les sciences entre elles ; il faut les rapprocher, « tracer des lignes de communication des unes aux autres », comme l'avait déjà fait Leibnitz à l'âge de vingt ans, et dont Fontenelle ne manque pas de rappeler l'exemple[3]. Et, puisque toutes les vérités deviennent plus lumineuses les unes par les autres[4], pour que la science progresse, il faut que les savants communiquent entre eux, qu'il y ait entre eux une certaine émulation[5]. Pour susciter les recherches scientifiques, et en centraliser les résultats, rien ne sera plus favorable que la création des Académies ; et, une fois créées partout, les Académies devront communiquer entre

1. Descartes, *Discours de la méthode*. Cf. *Lettres* ; édit. Cousin, t. IX, p. 170. Voir Liard, *Descartes*. Paris, 1882, livre III, ch. v ; Fouillée, *Descartes*. Paris, 1893, livre III, ch. II.

2. *Préface de l'histoire de l'Académie des sciences*, t. X, p. 26.

3. *Éloge de M. Leibnitz*, t. V, p. 462.

4. *Préface*, t. V, p. 11.

5. *Préface*, t. X, p. 29.

elles[1], car « pour découvrir la vérité, il n'y a point trop de tout ce qui peut nous être connu ». Fontenelle préconisait ce qui se faisait devant lui ; le moment où il écrivait était celui où se « renouvelait » l'Académie des sciences.

Ce progrès des connaissances, dont notre époque fournit un éclatant témoignage, se continuera toujours : il sera infini : « les hommes ne dégénéreront jamais, et les vues saines de tous les bons esprits qui se succèderont s'ajouteront toujours les unes aux autres[2]. » On a eu raison, pense Fontenelle, de comparer les hommes de tous les siècles à un seul homme. « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là. » L'humanité a eu son enfance, sa jeunesse ; elle est maintenant dans sa virilité. Et Fontenelle ajoute ces réflexions importantes, qui font déjà penser aux prévisions de Condorcet : « Il est fâcheux de ne pouvoir pas pousser jusqu'au bout une comparaison qui est en si beau train ; mais je suis obligé d'avouer que cet homme-là n'aura point de vieillesse ; il sera toujours également capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de virilité[3]. » Nous sommes en 1688, et voilà des affirmations précises relatives au Progrès intellectuel de l'humanité.

1. *Éloge de M. Chirac*, t. VI, p. 461 ; *Préface*, t. X, p. 23.
2. *Digression...*, t. IV, p. 190.
3. *Digression...*, t. IV, p. 190. Ailleurs (*Sur la poésie en général*, t. VIII, p. 314), Fontenelle remarque que ce mouvement de l'Europe vers la raison pourrait « souffrir de grandes interruptions, ce qui n'est que trop naturel » ; il apporte une légère correction à l'idée d'un Progrès continu ; mais il ne faudrait pas croire qu'il ait jamais douté du Progrès, comme l'insinue H. Rigault (*op. cit.*, p. 129) aux yeux duquel Fontenelle « tient le milieu entre Nestor et Condorcet ». Malgré tout son dilettantisme, Fontenelle est bien plus près de Condorcet que de Nestor.

Il y a donc et il y aura Progrès. Cette idée ne serait-elle qu'une illusion, une « idée fausse », ce serait toujours une illusion utile, propre à accélérer l'activité humaine[1]. Mais telle n'est pas l'opinion de Fontenelle, qui a cru vraiment à un progrès des connaissances, et à une marche ascensionnelle de l'humanité. Le Progrès est pour lui non seulement une idée; c'est un fait que constate l'histoire.

1. *Dialogues.....* : Dialogue de R. Lulle et Artémise, t. I, p. 140-144. R. Lulle dit à Artémise : « Il faut qu'en toutes choses les hommes se proposent un point de perfection au delà même de leur portée. Ils ne se mettraient jamais en chemin s'ils croyaient n'arriver qu'où ils arrivent effectivement; ils faut qu'ils aient devant les yeux un terme imaginaire qui les anime; ..... on perdrait courage, si on n'était pas soutenu par des idées fausses. »

## CHAPITRE VII

### CONCLUSIONS DU LIVRE QUATRIÈME

Nous avons vu comment, au cours du XVII[e] siècle, l'idée de Progrès était devenue une idée courante, une affirmation qui, des thèses philosophiques, était passée, en quelque sorte, dans le domaine public. Des penseurs tels que Bacon, Descartes, l'avaient vulgarisée : elle est chez eux bien déterminée[1]. Nous ne parlons pas de Pascal, qui n'était pour rien dans ce mouvement des esprits, puisque son *Fragment du traité du vide* n'était pas connu du public ; tout au plus, quelques rares privilégiés l'avaient-ils feuilleté dans les papiers conservés par la famille Périer. A la fin du siècle, la Querelle des anciens et des modernes fit de la question du Progrès la véritable question du jour : on devait prendre parti pour les anciens ou pour les modernes.

Si cette idée a pris une telle place dans les esprits, cela est dû à l'influence de Descartes. On sait comment cette philosophie se répandit tout de suite après sa mort ; ses théories étaient jugées comme « engageantes et har-

1. D'après Brunetière (*Études critiques*, 5e série : La formation de l'idée de Progrès, p. 186), l'idée de Progrès « entrevue par les uns, ébauchée même par les autres, n'avait pas jusqu'au XVIII[e] siècle d'existence philosophique. On l'entrevoyait plutôt qu'on ne la concevait. Elle flottait dans l'air sans que personne eut essayé de se l'approprier ». Ce que nous avons dit dans le présent livre et dans les livres précédents suffit à montrer ce que cette opinion a d'exagéré.

dies » ; les partisans des modernes étaient des cartésiens ; et Charles Perrault, Lamotte continuèrent dans un autre domaine l'œuvre même de Descartes. Comme lui, ils affirmaient le Progrès, — le Progrès en littérature.

C'est aussi à la même époque que se manifestent les progrès de tout ordre ; la seconde moitié du XVII[e] siècle vit se réaliser de nombreux perfectionnements scientifiques. C'est le moment où se fondent les Académies qui facilitent, centralisent les travaux des savants et se préoccupent de leurs résultats pratiques. L'initiative prise en France est imitée en Angleterre et en Prusse : et en France on appelle des savants étrangers, tels que Huygens, Cassini, Roemer. Pour la vulgarisation de la science, on crée le *Journal des Savants* ; à Leipzig et en Hollande, on voit surgir un organe analogue. Toutes les connaissances se développent d'une façon extraordinaire ; on découvre les principes de la mécanique rationnelle, la loi de la gravitation, le calcul infinitésimal ; la physique fait de grands progrès, avec Otto de Guericke, Bayle, Mariotte, Denis Papin ; la chimie se débarrasse définitivement des anciennes rêveries ; on voit se constituer la physiologie, l'anatomie humaine et l'anatomie comparée ; il suffit de se rappeler les noms de Malpighi, Leuwenhoeck, Swammerdam, Willis, Stenon, Vieussens. Grâce à la création des observatoires de Paris et de Greenwich, les connaissances astronomiques se multiplient, se répandent : elles prennent, d'ailleurs, une importance capitale depuis que s'effectuent des voyages au long cours. Ces voyages ont non seulement des conséquences économiques, mais aussi des résultats pour la science ; la botanique s'enrichit d'observations sur des espèces végétales, encore inconnues, que rapportent les voyageurs. La médecine, surtout en France, reste encore en arrière, mais on voit s'y introduire les idées cartésiennes.

Au cours de ce développement scientifique, ce qu'il y

a de plus caractéristique, c'est que l'on voit disparaître les séparations arbitraires que l'on avait établies entre les sciences ; on s'aperçoit de l'unité de la science, et de la subordination de ses parties les unes aux autres. C'est le résultat de l'influence cartésienne. Les idées scientifiques de Descartes vont succomber sous une autre influence ; mais, pour ce qui concerne les idées philosophiques, et surtout les doctrines sociales, la philosophie cartésienne sera l'inspiratrice du XVIIIe siècle [1]. Ce qui subsistera de l'héritage de Descartes, ce sera essentiellement l'idée de Progrès, qui triomphera vite de l'idée contraire propagée par les jansénistes ; cette idée relie deux modes de pensée dont on a souvent exagéré l'opposition. Les deux siècles se rattachent l'un à l'autre grâce à elle. La suite de cette étude montrera ses transformations et ses accroissements.

Mais ajoutons que cette période de l'histoire de la pensée subit, en même temps que l'influence de Descartes, celle d'un autre penseur, dont les réflexions métaphysiques ne pouvaient que renforcer dans les esprits cette idée de Progrès. Les théories de Leibniz, répandues aussi à la fin du XVIIe siècle, et au commencement du XVIIIe siècle allaient, avec la philosophie cartésienne, servir d'appui à la doctrine du Progrès.

Leibniz admet la « parfaite connexion des choses » [2] ; il reconnaît que tous les états, tous les moments de l'existence sont la suite naturelle des états et des moments antécédents ; dans l'*Avant Propos* des *Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, il donnera de cette idée, cette formule frappante : « le présent est gros de l'avenir et chargé

1. Cf. Pierre Leroux, *De la loi de continuité...*, ch. V. « Quand les découvertes de Newton furent importées en France, l'école de Descartes s'éclipsa, et le XVIIIe siècle paraît tout à fait en dehors de l'influence de ce grand homme. » C'est Cousin et son école qui ont considéré la philosophie du XVIIIe siècle, comme contraire à celle de Descartes. Picavet, *Les Idéologues*, Paris, 1891, p. 2.

2. *Théodicée*, partie III, § 360 (Erdmann, 608).

du passé ». Il y a même une telle union entre tous les faits dans l'ordre de leur succession, que la connaissance de l'un donnerait à un esprit parfait la connaissance de ce qui a été et de ce qui sera[1]. Si les *Nouveaux Essais,* écrits en 1704, n'ont paru qu'en 1765, l'idée maîtresse de la philosophie de Leibnitz avait déjà été connue. Dès 1687, il formulait le principe de continuité ; il en faisait l'application aux objets géométriques et à la physique[2] ; et il expliquait le discontinu apparent par la continuité réelle. Cette loi de continuité se vérifiait dans les espèces vivantes et permettait d'établir des points de contact entre elles, par la comparaison des êtres, par l'étude des bas degrés de la vie et des infiniment petits : en partant de nous, et en allant jusqu'aux choses les plus basses, on constate que cette « descente » se fait par fort petits degrés presque insensibles[3] ; rien ne va par saut, il n'y a d'hiatus qu'en apparence[4]. Cette idée de continuité avait certainement attiré l'attention des savants ; Fontenelle l'avait remarquée[5]. La supposition de monades toutes différentes et disposées hiérarchiquement se reliait admirablement avec l'idée de Progrès ; et Leibnitz l'appliquait aux connaissances, quand il pensait qu'on pouvait relier les vérités découvertes par les anciens à celles que trouveraient les modernes, pour constituer ce qu'il appelait *perennis quaedam philosophia*[6] ; et il est permis de supposer que Leibnitz aurait constaté la rencontre de sa propre pensée avec

1. *Nouveaux Essais*, Avant-propos (Erdm. 197). Cf. *Monadologie*, § 22, 61 (Erdm. 706, 710), *Théodicée, l. c.*

2. *Lettre à M. Bayle, sur un principe général, utile à l'explication des lois de la nature* (Erdm. 105). Cf. *Lettre à M. Arnauld*, 1690 (Erdm. 107), et *Réplique aux réflexions de M. Bayle* (Erdm. 187).

3. *Nouveaux Essais*, livre III, ch. VI (Erdm. 311).

4. *Ibid.*, livre IV, ch. XVI (Erdm. 392).

5. Fontenelle, *Eloge de M. Leibnitz* (*Œuvres*, t. V, p. 484) : « Les changements ne se font point brusquement et par sauts, mais par degrés et par nuances, comme dans les suites des nombres ou dans les courbes. »

6. *Trois lettres à M. Rémond de Montmort*, 1714 ; Lettre III (Erdm. 704).

les idées contenues dans le *Fragment d'un traité du vide,* dont il a peut-être eu connaissance, quand, en 1676, les papiers manuscrits de Pascal attirèrent son attention.

De plus, nous avons vu que les théoriciens du Progrès, comme Fontenelle, pensaient que le progrès scientifique serait surtout marqué par les rapprochements qui se feraient entre les diverses sciences ; Leibnitz avait aussi essayé ces rapprochements, dès l'âge de vingt ans : et, c'est Fontenelle qui le dit[1] ; ses conceptions scientifiques et l'idée qu'il avait de la méthode concordaient bien avec les théories de la perfectibilité. Enfin, à un autre point de vue, les doctrines de Leibnitz présentaient l'affirmation d'une loi universelle de Progrès. Tout, depuis l'être le plus simple, progresse vers Dieu ; et l'homme, comme la société, est susceptible de progrès. Leibnitz a dit : « Videtur homo ad perfectionem venire posse[2]. » Il professait aussi l'optimisme ; bien que ce soit, pour lui, une théorie surtout métaphysique, et qu'il n'ait pas cherché à la prouver historiquement, elle aura, plus tard, une certaine influence sur les penseurs ; et, s'il étudie l'enchaînement des faits et des pensées, entre lesquels il trouve un ordre et des liaisons délicates[3], il n'admettra pas qu'il y ait, pour les choses humaines, une marche ininterrompue en avant ; il reconnaîtra que, dans l'histoire, il y a des *nœuds,* des *points de rebroussement*[4] ; et,

1. Fontenelle, *Ibid.*, t. V, p. 462 : « A l'âge de 20 ans, il savait déjà rapprocher les diverses sciences, et tirer des lignes de communicatien des unes aux autres. »

2. Cité par Pierre Leroux, *De l'Humanité,* livre I, t. I, p. 143. Pierre Leroux et Jean Reynaud prirent cette phrase de Leibnitz, comme devise dans l'*Encyclopédie nouvelle* (Voir Thomas, *Pierre Leroux, sa vie, son œuvre, sa doctrine.* Paris, 1905, p. 56). — Cf. Leibnitz, *Théodicée,* p. II, § 341 (Erdm. 603) : « il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. »

3. Fontenelle, *Éloge de M. Leibnitz,* t. V, p. 459.

4. Cité par Janet, *Histoire de la science politique,* t. II, p. 736, et par De Greef, *Le transformisme social.* Paris, 1895, p. 138.

malgré le désordre et le déréglement qui apparaît dans les choses particulières, l'ensemble est bon[1]. Leibnitz ne pensait-il pas aussi à une cité de Dieu, à une cité parfaite qui se réaliserait un jour, à un monde moral, où toute action bonne aurait sa récompense, et toute action mauvaise le châtiment qu'elle mérite[2] ? Bien que présentées sous une forme métaphysique, ces idées leibnitziennes seront reprises et transposées par des penseurs qui en subiront l'influence.

1. *Extrait d'une lettre à M. Rémond de Montmort*, § III (Erdm. p. 724) : « Il y a sans doute mille déréglements, mille désordres, dans le particulier. Mais il n'est pas possible qu'il y en ait dans le total..... Les désordres ne sauraient être que dans les parties. C'est ainsi qu'il y a des lignes de géométrie, desquelles il y a des parties irrégulières ; mais quand on considère la ligne entière, on la trouve parfaitement réglée suivant son équation ou la nature générale. Donc, tous ces désordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque monade. »

2. *Monadologie*, § 85, 90 (Erdm. 712).

# LIVRE V

## *LES DÉBUTS DU XVIIIe SIÈCLE*

# LIVRE V

Nous avons dit, au livre précédent, comment le XVII^e siècle se rattachait au XVIII^e et quelles fortes influences celui-ci devait subir, qui donneraient plus de force et de cohésion à la doctrine du Progrès. S'il n'a pas produit de toutes pièces la théorie de la perfectibilité, il l'a développée ; les penseurs ne se borneront pas à constater les progrès des connaissances, à montrer la continuité des événements humains vers un état meilleur, ils rechercheront les moyens à employer pour réaliser un état parfait, au point de vue intellectuel et social. Ils auront le souci des réformes à accomplir, d'un changement possible, d'une rénovation des choses qui *doit,* à un moment donné, se réaliser. Pour eux, Progrès ne signifiera pas seulement : marche en avant, mais surtout : réformes pour l'avenir.

L'idée de Progrès sera et l'inspiratrice du XVIII^e siècle, et le résultat de son activité. Elle résumera tous ses efforts ; elle sera le centre autour duquel se livrera la grande bataille d'où sortira la société moderne.

Pour raconter, avec clarté, les étapes parcourues par l'idée de Progrès, dans le courant du XVIII^e siècle, on est obligé d'établir des divisions dans cette période si bien remplie. Aussi, considérerons-nous d'abord les débuts du

XVIII[e] siècle ; nous verrons comment ont été jetées dès ses premières années, les bases de la doctrine de la perfectibilité, telle qu'elle se développera plus tard. Nous trouverons cette idée exposée de façon lumineuse dans les écrits de l'Abbé de Saint-Pierre. Nous y opposerons la philosophie de l'histoire de Vico, dont la conception n'est pas tout à fait celle des théoriciens du Progrès.

---

## CHAPITRE PREMIER

## L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE

On ne parle guère aujourd'hui de l'Abbé de Saint-Pierre ; on le lit peut-être encore moins qu'on n'en parle : et l'on se borne le plus souvent à le citer comme l'auteur d'un *Projet de paix perpétuelle*. Et même, en ce qui concerne ce fameux projet, auquel l'auteur attachait tant d'importance, on n'en connaît pas toutes les minutieuses dispositions, les réponses parfois subtiles aux objections qu'il prévoit, tous les développements qu'il lui donne, comme il convient à un homme propagateur d'une idée en opposition avec les opinions répandues à l'époque où il écrit. Cependant les plus grands esprits du XVIII[e] siècle le considéraient à la fois comme un des plus beaux caractères qui aient honoré l'humanité et comme un penseur de premier ordre[1]. On sait que Rousseau fut chargé par M[me] Dupin de faire des extraits des œuvres de l'Abbé, et, comme il dit, de « ressusciter les ouvrages mort-nés de son ami, de son enfant gaté » : et Rousseau qui, au point de vue spécial que nous étudions, se trouvera en opposition avec lui, reconnaîtra cependant que « les ouvrages de l'Abbé ne laissaient pas de contenir d'excellentes choses[2] ». Plus tard, Saint-Simon le citera sou-

1. Voir D'Alembert, *Éloge de l'Abbé de Saint-Pierre*, 16 février 1775. — G. de Molinari, *L'Abbé de Saint-Pierre, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1857. Préface, p. 1.

2. Rousseau, *Confessions*, partie II, livre IX (*Œuvres*, t. XVI, p. 229).

vent, et, faisant allusion à son projet de paix perpétuelle, ne permettra pas qu'on on fasse un pur rêveur [1]. George Sand verra en lui un précurseur des idées révolutionnaires, saint-simoniennes et de celles que, de son temps, on appelait humanitaires. Elle reconnaît que si on lui fait grâce de la qualification ironique de « fameux abbé » dont on le gratifiait dans le monde, c'est parce qu'il est à peu près inconnu et oublié ; mais elle ne craint pas de le placer au-dessus des penseurs les plus illustres de son siècle [2].

On a reproché à l'Abbé de ne pas être un homme pratique ; et cependant, combien de fois, au cours de ses nombreux ouvrages, ne compare-t-il pas les choses, les monuments, les édifices, les découvertes au point de vue de l'utilité [3] ? N'est-il pas un précurseur de Bentham ? Ses idées, jugées utopiques, ne furent pas toujours comprises ; et un de ses amis et disciples, membre comme lui du club de l'entresol, le marquis d'Argenson, reçut du maréchal de Richelieu l'appellation de « secrétaire d'État de la République de Platon [4] ».

L'Abbé fut, au début du XVIII^e siècle, un apôtre du Progrès : c'est à ce point de vue que nous avons à l'étudier ; et nous retrouverons, dans ses ouvrages trop souvent prolixes, une théorie systématique du Progrès ; l'Abbé s'attache surtout à ce qui doit être, d'après lui, le point d'arrivée de la marche de la civilisation moderne, et en même temps, la condition des progrès futurs, c'est-à-dire la paix perpétuelle et la disparition de la guerre ; mais il a émis des vues importantes sur le Progrès social ; et il

1. *Lettres à un habitant de Genève* (*Œuvres choisies*. Bruxelles, 1859, t. I, p. 12, note) ; *Réorganisation de la Société européenne* (*Ibid.*, t. II, p. 270).

2. George Sand, *Mémoires* : « vieillard réputé extravagant, génie incompris, privé du talent de la forme, et que je crois plus éclairé intérieurement de l'esprit de Dieu que Voltaire, Helvétius, Diderot et Rousseau lui-même. »

3. Par exemple, dans le *Projet pour rendre les livres plus honorables*.

4. D'Argenson a écrit les *Considérations sur le gouvernement de la France*. Amsterdam, 1765 ; mais ce livre était composé bien avant cette date (il est cité dans le *Contrat social*. L. IV, ch. VIII).

n'y a pas lieu de dire que toutes les idées de l'abbé sont « les illusions d'un enfant candide et généreux[1] ».

## I

L'Abbé de Saint-Pierre est, avant tout, un cartésien ; et ses ouvrages laissent voir souvent la trace des idées de Descartes, dont il fait l'éloge[2]. Il croit à la raison universelle[3], qui est seule immuable[4], et à son efficacité pour diminuer nos maux, aux « idées claires et distinctes[5] » : il insiste sur la distinction des deux substances, et va même jusqu'à dire que cette affirmation peut servir la cause du bonheur du genre humain, puisqu'elle est la condition essentielle de l'immortalité promise aux hommes bienfaisants[6]. Lié, dès sa jeunesse avec Fontenelle[7], il devait

1. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. II, p. 432.

2. *Discours sur la différence du grand homme et de l'homme illustre.* Les trois héros de l'Abbé étaient Epaminondas, Scipion et Descartes ; mais il mettait Descartes au-dessus des deux autres.

3, Voir les *Observations sur le progrès continuel de la Raison universelle. Ouvrages de politique*, seize volumes, Rotterdam, chez Jean-Daniel Béman, 1737, t. XI.

4. *Maximes de la Raison universelle* (*Ibid.*, t. XIII, p. 221). Voici la définition que l'Abbé de Saint-Pierre donne de la Raison universelle : « toutes les connaissances démontrées ou par des raisonnements évidents, ou par l'expérience de nos sens, dont les hommes peuvent être convaincus par les seules lumières naturelles, lorsque leur esprit sera parvenu à comprendre clairement les propositions, les principes, et l'enchaînement des connaissances. Les autres connaissances peuvent être vraies ; mais, jusqu'à ce que la démonstration soit trouvée, elles ne font point encore partie de la Raison universelle » (*Anéantissement futur du mahométisme*, t. XIII, p. 203).

5. *Observations.....*, t. XI, p. 287.

6. *Ibid.*, p. 288. Cf. *Economie bienfaisante*, t. XIV, p. 7 ; *Pensées de morale et de politique*, proposition XXXIII, t. XIII, p. 373-376 ; il est utile pour la société d'espérer en une seconde vie toujours délicieuse, destinée aux bienfaisants et les prédicateurs et auteurs de morale doivent fortifier en nous cette espérance. — Voir aussi les *Observations sur la bienfaisance*, t. XIII, p. 184.

7. Il le rencontrait, avec Varignon, le mathématicien, et plusieurs autres,

rattacher aux doctrines cartésiennes ses idées sur le Progrès de l'humanité.

L'Abbé prétend débarrasser l'esprit des légendes qui l'encombrent et empêchent la connaissance de la vérité. Il a eu à cœur de réfuter la fameuse théorie des âges du monde, plaçant l'âge d'or au commencement des choses, et affirmant la décadence de l'humanité[1]. C'est une idée poétique : bien plus, c'est une conception folle. Les poètes ont tenté de nous faire croire que le bonheur a existé du temps de Saturne et de Rhée ; puis serait venu l'âge d'argent, pendant lequel il y aurait eu moins de justice, de concorde et de bonheur. A l'âge d'argent aurait succédé l'âge d'airain encore moins heureux ; et enfin à celui-ci l'âge de fer qui serait le règne de l'injustice, de la violence, de la pauvreté[2].

Mais l'histoire, la philosophie, l'expérience démentent une semblable fiction, et nous montrent un développement tout contraire du monde, et des établissements humains. La condition de l'humanité s'est progressivement améliorée au lieu de s'être empirée. Les hommes ont d'abord ignoré les arts et vécu dans la pauvreté ; plus tard ils s'aperçurent que l'isolement des familles, s'il donnait à chacune plus de liberté, les laissait sans défense contre les attaques ; aussi, pour plus de commodité, formèrent-ils d'abord des sociétés de famille, ensuite des sociétés entre plusieurs villages ; ils firent des lois, et eurent des magistrats, qui, empêchant les violences des forts, contribuèrent à augmenter le bonheur de leurs petites sociétés. Ce premier âge des peuples a été l'âge de la violence ; c'est l'état que nous voyons encore chez les sauvages d'Afrique ou d'Amérique ; ce fut l'âge de fer.

dans la petite maison du faubourg Saint-Jacques, « berceau du XVIIIe siècle » (Faguet, *XVIIIe siècle*, p. 32).

1. *Projet pour perfectionner le gouvernement des États* (*Ouvrages*, t. III).
2. *Ibid.*, p. 225.

Le temps amena des améliorations ; ce fut l'âge d'airain ; la police est moins grossière ; on crée les lois ; on invente les arts pour diminuer les besoins et les incommodités de la vie : mais la discorde sur le partage des biens a causé de grands ravages dans la société. En troisième lieu, ce fut l'âge d'argent ; c'est l'état actuel de l'Europe : l'art de la société a fait de grands progrès, il est « dans l'adolescence » : mais, comme nous avons des guerres, l'art du gouvernement paraît être encore « dans l'enfance[1] ». Cependant, les souverains, grâce aux principes de la raison et à la connaissance de leurs vrais intérêts, tendent à faire cesser les guerres, et à établir un arbitrage européen. Cela arrivera avant un siècle[2]. Nous pouvons donc entrer dans l'âge d'or, si nous avons un grand désir d'être justes envers tout le monde, et une grande crainte de déplaire à Dieu. Nous touchons au commencement de l'âge d'or, et, pour y entrer, il suffit de quelques règnes sages dans les États européens : ce sera le paradis sur terre.

L'expérience nous atteste donc que l'humanité est en marche vers un état futur de bonheur.

L'Abbé donne encore d'autres preuves du Progrès. Depuis trois mille ans, les perfectionnements de la police et des arts sont les effets du progrès de la raison humaine[3] : car « la raison humaine va toujours se perfectionnant[4] » ; de plus, les ouvrages de morale de Montaigne, de Charron, de Bodin, de Bacon sont supérieurs à ceux de Platon et d'Aristote[5] ; et les Athéniens du v^e siècle étaient dans l'enfance en comparaison des Parisiens de ce siècle[6] ;

1. *Ibid.*, p. 228.
2. *Ibid.*, p. 230,
3. *Discours sur le Désir de la Béatitude* (*Ouvrages*, t. XI, p. 495).
4. *Observations sur le Ministère général* (*Ouvrages*, t. VI, p. 8).
5. *Observations sur le progrès continuel de la Raison universelle*, p. 277.
6. *Discours sur le Désir de la Béatitude*, p. 528.

les ouvrages du XVI^e siècle sont inférieurs à ceux de ce temps ; ce ne sont plus des ouvrages excellents pour notre époque, car nous avons profité de ce qu'ils ont fait, et de leurs lumières[1]. Depuis cent cinquante ans, nous avons réalisé d'importants progrès à plusieurs points de vue. Par suite de l'augmentation du commerce maritime, il y a plus de richesses ; mais il y a encore des progrès d'un autre genre. On a agrandi l'étude des mathématiques et de la physique : et cela seul nous a délivrés de l'autorité des anciens qui nous réduisaient à la servitude[2]. Grâce aux établissements scientifiques, à l'imprimerie, à l'usage de la langue vulgaire, les découvertes se sont répandues et ont été connues. Il y a une singulière différence entre les hommes les plus intelligents de Paris ou de Londres, villes où l'on trouve le plus de manifestations du progrès, et ceux qui passent pour tels à Constantinople ou à Hispahan[3], entre l'état intellectuel des Cafres et notre état à nous[4]. Enfin les théories de Descartes qui constituent elles-mêmes un important progrès de la raison nous sont une garantie de progrès plus grands encore[5] ; la sagesse et la raison ont pour but de diminuer le nombre et la grandeur de nos maux, en multipliant nos plaisirs[6]. Nous n'avons qu'à compter sur le temps qui met au jour la vérité et ensevelit l'erreur[7].

C'est, en effet, sur les progrès intellectuels qu'insiste

1. *Projet pour rendre les livres plus honorables pour les auteurs et plus utiles à la postérité.*

2. *Maximes de la Raison universelle*, t. XIII, p. 239 : « à mesure que notre raison se perfectionne, notre respect pour les anciens et pour leurs ouvrages va diminuant. »

3. *Observations sur le Progrès*, p. 289.

4. *Ibid.*, p. 305-306.

5. *Ibid.*, p. 287-289.

6. *Ibid.*, p. 257.

7. *Annales politiques*. Londres, 1758. Année 1665, t. I, p. 198. « Il n'y a jamais rien à craindre pour la vérité ; le temps la découvre à tout le monde, si c'est la vérité : et le temps l'ensevelit pour toujours si c'est erreur. »

l'Abbé ; et il se souvient sûrement de Fontenelle, et de ses profondes réflexions. On voit s'augmenter le nombre et l'utilité des vérités démontrées, et aussi le nombre des hommes qui participent à ces vérités[1]. « Les découvertes présentes servent aux inventeurs comme de degrés pour voir plus loin, et deviennent ainsi les semences fécondes des découvertes futures[2] » ; le corps politique se renouvelle tous les jours par la succession continuelle des enfants à leurs pères. C'est en cela qu'il y a une différence entre l'homme et l'animal ; tandis que la perfection des animaux a des bornes, la perfection des hommes du côté de l'intelligence n'en a point ; il ne passe aucune connaissance d'un oiseau à un autre oiseau ; pour les hommes tout se transmet par la tradition orale ou écrite[3]. Mais, tandis que toutes les sciences ont fait des progrès, la morale et la science du gouvernement n'en ont pas fait.

Descartes et Newton n'ont pas aperçu jusqu'à quel point la science des mœurs et la science du gouvernement étaient utiles au bonheur du genre humain[4] : et il faut distinguer s'il s'agit de la transmission des sciences ou de la transmission de la vertu. La postérité profitera de nos sciences et les fera siennes en peu de temps ; il en sera de même de nos arts en ce qu'ils ont « de spéculatif et de bien démontré », mais non des vertus. Nos plus modestes savants sont plus instruits que Socrate ou Confucius, mais ils ne sont peut-être pas aussi vertueux[5]. L'Abbé n'admettait pas la théorie socratique d'après la-

1. *Discours sur le Désir de la Béatitude* (*Ouvrages*, t. XI, p. 340.
2. *Observations.....*, p. 313.
3. *Observations sur le Ministère général* (*Ouvrages*, t. VI, p. 7).
4. *Observations......* p. 269. Cf. *Projet pour rendre les livres..... Ouvrages*, t. II, p. 239 : « La science du gouvernement a une plus grande valeur que les autres sciences..... L'entreprise de rendre les nations de l'Europe plus tranquilles, le peuple beaucoup moins malheureux, est bien plus belle que toute entreprise scientifique. »
5. *Observations.....*, p. 262.

quelle la connaissance du bien en assure la réalisation. « Nous n'agissons pas toujours conséquemment à nos opinions sages[1] » ; car, à tout instant, des passions, soit agréables, soit désagréables, des sentiments sont victorieux de notre faible sagesse et de l'incertitude de nos opinions[2]. Il faut donc borner aux connaissances les progrès accomplis.

A ce point de vue, le genre humain est comme un homme considéré dans la suite de ses différents âges ; un homme s'instruit à travers le temps, le genre humain aussi. Chaque nation, comme chaque homme a son enfance et son adolescence[3]. Pour l'un comme pour l'autre, les progrès ne sont pas réguliers ; un homme fait plus ou moins de progrès suivant les circonstances où il se trouve, suivant le pays plus ou moins policé qu'il habite[4] ; le genre humain a eu aussi à subir des obstacles qui ont retardé ses progrès ; nous savons qu'il n'est revenu au degré du siècle d'Aristote qu'au temps de Montaigne. Charron, Bodin et Bacon, après « avoir reculé en différents pays et en différents siècles vers l'ignorance et vers l'imprudence[5] ».

Mais, entre le développement de l'homme et le développement du genre humain, il y a deux différences remarquables à signaler. D'abord, aux premières périodes de sa vie, l'homme fait des progrès plus sensibles qu'aux périodes suivantes, parce que, dans le premier âge, il trouve beaucoup plus de choses nouvelles, faciles à connaître et toutes démontrées, qu'il n'en trouve à mesure

1. *Observations.....*, t. XI, p. 258-262.

2. *Ibid.....*, p. 294 et suiv. — Parlant de la vie future, l'Abbé dit que la simple opinion spéculative nous laisse sans entreprise, sans action, tandis que le sentiment, qui devient passion nous conduit plus rapidement au but. *Discours sur le Désir de la Béatitude*, t. XI, p. 338.

3. *Pensées de morale et de politique*, proposition X, t. XIII, p. 277.

4. *Observations.....*, p. 273-274.

5. *Ibid.*, p. 277. Cf. D'Alembert ; *Éloge.....*

qu'il avance en âge ; au contraire, plus l'humanité vieillit, plus elle est en possession de méthodes « plus courtes et plus faciles » qui rendent les progrès plus grands en pareil temps[1]. En second lieu, un siècle est, pour le genre humain âgé de dix mille ans, ce qu'un an est pour un homme âgé de cent ans ; mais, tandis que l'homme va s'affaiblissant, le genre humain, qui est immortel, se trouve toujours plus propre à croître en sagesse, en raison et en bonheur[2]. Aussi faut-il choisir un travail tel qu'il en reste quelque chose dans le siècle suivant, quelque chose qui puisse passer, comme par tradition, de génération en génération en perfectionnant la Raison universelle[3].

Le genre humain rencontre des obstacles dans sa marche : l'Abbé les signale et saura, à l'occasion, y revenir. Le plus important, celui qui a le plus préoccupé l'Abbé, c'est la guerre, qui amène la crainte et la peur parmi les populations, les détourne de tout travail, les réduit à la pauvreté et à l'ignorance ; c'est aussi la superstition qui consiste à prendre comme venant de Dieu des opinions fausses ou absurdes ; enfin, c'est la crainte qu'ont certains gouvernants que d'autres fassent des progrès dans la politique, périphrase par laquelle l'Abbé désigne le despotisme[4].

Malgré ces obstacles, le Progrès est indéfini[5] ; et les progrès passés garantissent les progrès futurs, qui seront peut-être plus grands que ceux que nous avons constatés[6].

1. *Observations sur le progrès.....*, p. 270-273.
2. *Ibid.....*, p. 274.
3. *Pensées de morale et de politique*, t. XIII, p. 84.
4. Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'Abbé de Saint-Pierre*. Paris, 1859, p. 151.
5. « Le progrès de Raison humaine universelle ne saurait jamais être trop grand. » *Observations.....*, p. 291.
6. *Discours sur le Désir de la Béatitude*, p. 495.

Limiter la raison humaine c'est le propre des esprits superficiels ; il ne faut pas la borner à ce que nous la voyons aujourd'hui ; on la voit à un certain degré chez les Cafres d'aujourd'hui ; mais elle s'est accrue si on la considère chez nous ; alors, jusqu'où peut-elle aller [1] ? Que sera-t-elle dans cinq ou six mille ans ? Quand le monde aura duré cent mille ans [2] ? On arrivera un jour, non seulement par raisonnement, mais encore par la coutume, la mode et avec plaisir, à la pratique journalière de la raison : et l'Abbé essaie d'entrevoir ce qu'on sera dans vingt ou trente siècles. « Il y aura, entre les sages de cette époque à venir et nous la même distance de sagesse, la même différence de raison qui est entre les plus sages des Cafres ou sauvages de l'Afrique et nos plus sages Anglais ou Français [3]. »

L'histoire du passé nous montre les progrès successifs de l'humanité ; l'avenir en découvrira la suite. L'Abbé n'oublie pas de dire que « la nécessité est mère de l'invention, parce qu'elle est mère des efforts d'application [4] » : aussi, les riches sont-ils moins portés à inventer que les nécessiteux. Il indique aussi la grande valeur de l'idée de Progrès, en tant qu'elle a poussé l'homme à l'organisation de la société. car, dit-il. « sans l'espérance d'augmentation de bonheur et de plaisir, nul ne se donne une peine dont il peut se dispenser [5] » ; et, « quand on a bien comparé le but avec les moyens, on voit qu'il n'est pas si difficile de perfectionner les anciens établissements

1. *Observations*....., p. 306.
2. *Ibid*....., p. 275.
3. *Ibid*....., p. 305.
4. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, t. III, p. 62.
5. *Observations sur le Ministère général*, t. VI, p. 50. Cf. *ibid.*, p. 2 : « la crainte d'être pis, l'espérance d'être mieux : tels sont les deux uniques ressorts qui ont poussé les familles à former entre elles quelque sorte de société..... »

qu'on se l'imagine [1]. » Cette réflexion doit servir d'encouragement à tout réformateur.

## II

Quand on croit au Progrès comme l'Abbé de Saint-Pierre, on doit agir. L'Abbé ne fut pas cependant mêlé à la vie active, ni aux affaires ; malgré cela, il voulut améliorer tous les détails de la vie de société, le sort de ses semblables, réformer ce qui lui paraissait défectueux, mais susceptible d'un perfectionnement. Il dit quelque part : « Je veux une philosophie qui n'ait rien de vain et d'abstrait, et qui améliore les diverses conditions de la vie humaine. » Ces théories devaient le conduire à la pratique ; aussi s'occupe-t-il de tout, touche-t-il à tout ce qui pouvait se rapporter à un but d'utilité publique [2]. Reconnaissant qu'il y a du bien, mêlé à du mal, qu'en toute chose, il y a le pour et le contre [3], mais aimant la vie, la trouvant bonne, il croit qu'elle peut être meilleure encore. Aussi a-t-il raison de dire : « Je propose au public mes vues pour l'augmentation du bonheur du public [4] », et de prendre le nom de « Solliciteur pour le bien public ». La véritable puissance consiste, selon lui, à faire diminuer les maux des hommes, et à en augmenter les biens [5]. C'est aussi le seul désir qui soit louable et vertueux [6].

1. *Ibid.*, p. 15.
2. Goumy, *op. cit.*, p. 65 : « Tout sujet lui est bon, pourvu qu'il y trouve une apparence d'utilité publique. » Voir D'Alembert, *Éloge*.....
3. Artide VIII, t. XII, p. 46.
4. *Abrégé du projet de Paix perpétuelle* (*Ouvrages*, t. Ier, p. 3).
5. *Annales politiques*. Année 1672, p. 260.
6. « Le désir d'augmenter le bonheur des hommes en général, et de ses Citoyens en particulier, et cela pour plaire à Dieu, pour imiter l'Être parfait, qui est infiniment bienfaisant, est le seul désir qui soit louable et vertueux..... *Projet pour rendre les livres plus honorables pour les auteurs futurs et plus utiles à la postérité* (*Ouvrages*, t. II, p. 234). L'Abbé jugera les livres suivant qu'ils diminuent les maux de la vie présente (*Ibid* , 253) et nous portent à la pratique de la bienfaisance.

Pour atteindre ce but, on dit généralement qu'il faut faire régner la justice. Mais la justice ne suffit pas : il faut la *bienfaisance* qui nous inspire ce qu'il appelle la religion raisonnable ou la raison religieuse[1]. L'Abbé, on le sait, remit en honneur le mot de Bienfaisance qui ne figure, dans le Dictionnaire de l'Académie, qu'à partir de 1762[2]. Les entreprises qui n'ont pas pour base la justice et la bienfaisance peuvent être brillantes, mais n'ont aucune solidité[3] ; il combattra les obstacles qu'il rencontre à la pratique de la justice et de la bienfaisance. De là, tous ces projets qui ont pour but d'améliorer la vie, de hâter la marche du Progrès. C'est en effet, à cette idée que l'Abbé rattache toutes ses préoccupations. Les projets qu'il propose sont autant de moyens pour réaliser de nouveaux progrès. Nous devons en parler ici[4].

Le moyen le plus efficace pour réaliser l'âge d'or, c'est d'assurer à l'Europe un état de paix perpétuelle. Dans cet ordre d'idées, l'abbé avait eu un prédécesseur, un marchand génevois, nommé Goudet, qui, en 1691, publia un *Projet de Paix*, d'après lequel les Suisses devaient être les gardiens armés de cette paix perpétuelle[5]. L'Abbé juge que cette question est « la matière la plus utile de celles dont

1. Voir l'opuscule : *Origine des devoirs des uns envers les autres. Origines des droits des uns contre les autres*, t. XII.

2. C'est à tort que Voltaire (*Discours sur l'homme : septième discours sur la vraie vertu*) lui attribue d'avoir créé ce mot.

3. *Annales politiques*. Année 1667.

4. Voir George Sand, *Mémoires* : « Il y a eu de tout dans le vaste cerveau de l'Abbé de Saint-Pierre ; et, dans cet espèce de chaos de sa pensée, on trouve entassées pêle-mêle toutes les idées dont chacune à défrayé depuis la vie entière d'hommes très forts. »

5. On sait que Bayle favorisa la publication de ce *Projet*, et que Jurieu l'accusa d'en être l'auteur. Voir Bayle, la *Cabale chimérique, ou réfutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix et touchant le libellé intitulé : Avis important aux réfugiés*. Cologne, 1691. Cf. J. Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle*. Paris, 1906, p. 195 et suiv.

les plus grands esprits puissent s'occuper[1] », car, les souverains de l'Europe sont dans la nécessité d'être unis par quelque société permanente, s'ils veulent vivre plus heureux : et l'Abbé se fait fort de leur procurer, ainsi qu'aux nations, la plus grande des félicités. La guerre a toujours été un obstacle au Progrès ; il faut donc supprimer la guerre. Que les États fassent ce que font des particuliers qui, dans une ville, n'en viennent pas aux mains[2] ; une société régie par des lois, procure bien des avantages aux familles[3]: la paix sera donc le plus grand perfectionnement qui puisse arriver à la société humaine en général et à toutes les sociétés particulières[4]. Pour l'Abbé, c'est une vérité évidente qu'il est plus avantageux de terminer les différends par des juges supérieurs en force, que de les renvoyer au sort des armes supérieures. Il met cette vérité sur le même pied que l'axiome du tout et de la partie, que l'égalité des angles d'un triangle à deux droits[5] : et si l'on se rappelle les *effets admirables* de la diète germanique, il suffit que les souverains fassent encore un pas vers la raison, pour que cette vérité devienne une réalité[6].

En 1712, emmené au Congrès d'Utrecht par l'abbé de Polignac, témoin des difficultés que rencontra la conclusion de la paix, l'Abbé de Saint-Pierre songea pour la première fois à son projet de paix perpétuelle ; à part l'ouvrage spécial qu'il lui a consacré, il y revient dans la plupart de ses écrits, dans les *Annales politiques*, dans la *Polysynodie*, où il pense que ce système de gouvernement aura, entre autres avantages, celui d'éviter la guerre. Il

1. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. A Utrecht, 1713. Deux volumes. Préface.
2. *Observations sur le progrès.....*, p. 280-307.
3. *Abrégé du projet de paix perpétuelle*, p. 11 et suiv.
4. *Abrégé.....*, p. 43.
5. *Discours sur le Désir de la Béatitude* (*Ouvrages*, t. XI, p. 357).
6. *Observations, etc., .....*, p. 308. Considération I.

passa vingt ans à réunir toutes les objections, et à chercher les réponses[1] ; la paix de Vienne en 1735 lui fut une occasion pour inviter les souverains à signer la paix perpétuelle, et en 1740, il échangea à ce sujet une correspondance avec le cardinal de Fleury[2].

Cette active propagande provenait de ce que, d'après l'Abbé, les guerres sont condamnables, tant « du côté de l'utile » que « du côté de l'honorable[3] ». On dit bien que la guerre est un fléau de Dieu destiné à punir les méchants, et qu'elle est un mal nécessaire. Mais, qui connaît les desseins de la Providence ? et, si l'on était logique, il ne faudrait pas essayer de diminuer la peste et la famine, punitions envoyées par Dieu[4]. On prétend encore que les guerres sont une suite du péché originel ; mais on oublie que les passions et les intérêts qui portent à l'union et à la paix, viennent aussi du péché originel[5]. Sans la guerre, dit-on, les nations deviendraient trop nombreuses et, un jour, la nourriture ferait défaut. L'Abbé n'a pas de peine à montrer que le genre humain s'étant bien multiplié malgré les guerres, il faudrait les rendre plus meurtrières, et souhaiter la décadence de la médecine qui prolonge trop la vie. La surpopulation n'est pas à craindre ; attendons encore trente ou quarante mille ans, avant d'y penser ; en tous cas, les fléaux naturels nous dispensent d'appeler à notre secours les carnages de la guerre[6]. Il est tout aussi absurde de prétendre que les guerres purgent les États séditieux et turbulents, car elles font aussi

1. *Observations sur les dernières paix* (*Ouvrages*, t. XI, p. 326).
2. Goumy, *op. cit.*, p. 67 et suiv.
3. *Discours sur la Polysynodie*, où l'on démontre que la Polysynodie, ou pluralité des conseils est la forme de ministère la plus avantageuse pour un Roi et pour son Royaume. Amsterdam, 1719, p. 97, 98. Cf. *Ibid.*, p. 241, 243.
4. *Projet pour rendre la paix perpétuelle*, t. II, p. 100 et 102.
5. *Ibid.*, II, 94-100.
6. *Ibid.....*, t. II, p. 119-124.

périr d'autres personnes, des citoyens sages et vertueux et provoquent souvent des guerres civiles [1].

A ces considérations générales contre la guerre qui est un obstacle au Progrès, l'Abbé en ajoute d'autres d'un caractère contemporain ; il indique comment son époque n'a pas réalisé tous les perfectionnements qui eussent été possibles. L'Espagne aurait eu tout avantage à abandonner la Flandre et les Pays-Bas, et à ne pas songer à s'agrandir toujours [2] ; les Hollandais auraient dû donner satisfaction à Louis XIV, qu'ils avaient injurié par leurs médailles [3]. L'Abbé blâme surtout Louis XIV ; comme Fénelon [4], il est opposé à sa politique guerrière et conquérante : il le compare à la puissance malfaisante, à Satan, ennemi irréconciliable du genre humain [5]. Quels dommages n'ont pas fait subir aux pays et la guerre de Hollande, et la guerre de la Ligue d'Augsbourg !

Pour toutes ces raisons, le plus beau titre pour le roi de France serait d'affermir la paix parmi les nations chrétiennes, et d'être regardé comme le pacificateur et le médiateur des différends qui naissent entre les nations [6]. Si le Dauphin avait vécu, il aurait pu être Louis le Pacifique, ou même Louis le Pacificateur [7]. Ce que Charles-Quint n'a pas fait [8], Henri IV avait essayé de le faire ; il voulait faire un nouveau partage de l'Europe et réaliser une paix générale et durable garantie par la fédération de tous les États européens, et par l'établissement d'un conseil général de soixante membres chargé de régler les différends [9].

1. *Ibid.*, t. II, p. 162-164.
2. *Annales Politiques*, année 1663, t. I, p. 181.
3. *Ibid.*, année 1671, t. I, p. 238 et suiv.
4. Voir Janet, *Histoire de la science politique.....* ; II, 419.
5. *Annales Politiques*, année 1684, t. I, p. 316. Cf. *Ibid.*, année 1667 ; et passim.
6. *Ibid.*, année 1664, t. I, p. 190. Cf. année 1672.
7. *Ibid.*, année 1711, t. II, p. 74 et suiv.
8. *Abrégé, etc....*, p. 63.
9. Voir les *Économies royales de Sully*. A la fin des *Annales Politiques*,

Aussi, en son projet, l'Abbé ne fait-il que « ressusciter » le plus glorieux projet qui puisse jamais venir dans l'esprit du meilleur de tous les princes ; c'est là, pense-t-il, un puissant « préjugé » en faveur du plan qu'il propose[1] ; et, ce n'est pas « une idée platonique », comme une idée belle, dont on serait tenté de dire : entre les belles visions, voilà une des plus souhaitables : il est convaincu que son ouvrage n'est pas « un ouvrage d'amusement du genre de la République de Platon[2] ». Il avait d'abord songé à une union de tous les États de la terre ; par crainte de donner à ce projet un air d'impossibilité et de chimère, il le restreignit à l'Europe chrétienne ; mais il est tellement sûr de la valeur de ses idées qu'il met en forme de syllogisme la matière de sa démonstration et qu'il prend un ton affirmatif, au risque de se donner un ridicule[3].

Tout ce qu'a trouvé la prudence des souverains (traités de commerce, trèves, traités de garanties, etc.) est insuffisant[4], en comparaison de l'établissement d'un arbitrage perpétuel : il faudrait que les principaux dix-huit souverains d'Europe fissent un traité d'union et un congrès perpétuel analogue à ce qui existe en Hollande, en Suisse et en Allemagne. Le « corps européen » une fois constitué, les députés des souverains, grâce à l'arbitrage, assureront à tous la paix au dehors et au dedans[5]. Quand il y a deux adversaires, il n'y a que deux moyens d'établir la paix : ou bien affaiblir le plus fort, ce qui n'est pas toujours facile, ou bien fortifier *suffisamment* le plus faible ; la société permanente dont l'Abbé propose l'établissement enlèvera à

l'Abbé fait un parallèle entre Louis XIV et Henri IV. Cf. Henry Wheaton, *Histoire des progrès du droit des gens*.

1. *Projet...*, I, p. 124, p. 60 et suiv.
2. *Ibid.*, II, p. 174-177. Cf. *Abrégé*, p. 168-172.
3. *Projet, etc.*, préface, p. XX, XIII, XXIII.
4. *Ibid.*, p. IV et V.
5. *Projet*, I, 196, préface XIV.

tous le pouvoir de troubler les autres[1]. Prenant pour point de départ la possession actuelle et l'exécution des derniers traités[2], l'abbé pense qu'il suffit, pour produire une paix inaltérable que tous les souverains signent les cinq articles suivants, annonciateurs de l'âge d'or :

1° Il y aura désormais entre les souverains signataires des présents articles une alliance perpétuelle pour se procurer mutuellement, eux et leurs successeurs durant tous les siècles à venir, sûreté entière « contre les grands malheurs des guerres étrangères et les grands malheurs des guerres civiles », pour se garantir mutuellement la conservation en entier de leurs États et la protection de leurs personnes, pour assurer à leurs familles l'héritage intact de leur pouvoir, pour se procurer mutuellement une diminution très considérable de dépenses, une augmentation très considérable de revenu, et l'amélioration intérieure de leurs États par le perfectionnement des lois et des règlements ; pour terminer en paix leurs différends et se garantir l'exécution prompte et exacte de tous les traités futurs et de leurs promesses réciproques ; et, pour faciliter la formation de cette alliance, ils sont convenus de prendre pour point fondamental la possession actuelle et l'exécution des derniers traités.

2° Chaque allié contribuera, selon ses moyens, à la sûreté et aux dépenses communes de la grande alliance.

3° Les alliés renoncent à la voie des armes pour terminer leurs différends présents et futurs. Ils sont convenus d'accepter toujours la médiation des alliés.

4° Tout membre de l'alliance qui entreprendrait quelque chose contre elle sera réduit par la force publique.

5° Si de nouveaux articles sont jugés nécessaires pour le bien de l'alliance, ils seront arrêtés par les plénipotentiaires, mais rien ne pourra jamais être changé aux cinq

1. *Ibid.*, préface xix.
2. *Abrégé*....., p. 23.

articles fondamentaux que du consentement unanime des alliés.

Si, depuis longtemps, on avait institué la Société européenne, si l'on était sorti de la situation des sauvages qui vivent sans lois, pour établir une société où règne une loi, qui est une force supérieure [1], l'Europe serait plus heureuse, elle ne serait pas divisée en tant de religions différentes ; on aurait fait moins de dépenses inutiles ; les peuples n'auraient pas risqué le nécessaire pour l'éventualité de gagner un superflu inutile [2].

On prétend, il est vrai, que la paix, cause d'abondance, traîne avec elle la mollesse, le luxe et la débauche ; cela n'est exact que dans un État où il n'y a pas de bonnes lois, que la guerre a souvent empêché de faire. Si le système de la paix ou de l'abondance a des vices, ces vices sont moins à craindre que les crimes causés par la pauvreté ou amenés par la guerre [3]. Sans parler des avantages pour le souverain et pour sa réputation, pour la durée des maisons souveraines, du produit du commerce et de toutes les occasions de richesses [4], la paix sera un moyen de perfectionner les lois, les règlements de l'État, l'éducation, et tout ce qui donne la vie heureuse [5] ; et les perfectionnements qui se produisent dans la paix en amèneront encore d'autres, après eux [6] ; dans deux ou trois siècles, la Raison aura fait de grands progrès [7] ; et la paix fera que les grands hommes de ce siècle ne seraient, pour ainsi dire, que des écoliers en comparaison des grands hommes des siècles futurs [8].

1. *Projet*, I, p. 7 et suiv., p. 20, p. 197, p. 25.
2. *Ibid.*, I, p. 52, p. 164-168.
3. *Ibid.*, II, 154-162. Cf. *Ibid.*, II, 207-210.
4. *Ibid.*, I, 230-239, 248, 240 et passim.
5. *Ibid.*, I, 214-222, 226.
6. *Ibid.*, I, 218-219.
7. *Abrégé...*, p. 183.
8. *Projet*, I, p. 220.

Telles sont les grandes lignes de ce projet. Leibnitz auquel l'Abbé le communiqua, ne prit pas au sérieux ses idées, et se contenta de lui répondre poliment[1], en le traitant de « Français illustre »[2]. Voltaire jugera ce projet « impraticable »[3] et plus chimérique que celui d'empêcher les loups de manger les moutons ; mais Necker s'en inspirera plus tard[4].

## III

Aux yeux de l'Abbé de Saint-Pierre, il ne suffit pas de chercher à établir la paix perpétuelle en Europe ; pour réaliser les progrès qu'il croit possibles, et pour amener l'âge d'or, il faut perfectionner le gouvernement des États[5]. L'abbé se plaint de la négligence que l'on manifeste pour la science politique, la plus utile de toutes, alors qu'on étudie quantité d'autres sciences. Cette science, exigeant de sérieuses qualités d'esprit[6], doit servir à l'augmentation des biens et à la diminution des maux de la société humaine[7] ; elle doit procurer le paradis aux hommes qui, aux biens passagers, doivent préférer les plaisirs éloignés

1. Lettres à l'Abbé de Saint-Pierre. Cf. Lettre à Grimarest, 4 juin 1712, citée par Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. I, p. 60.

2. Lettre à Des Bosses, 1716 (Erdmann, p. 738).

3. « L'impraticable paix de l'Abbé de Saint-Pierre » (*La Tactique*, poème). Cf. Voltaire, *De la paix perpétuelle par le Docteur Goodheat*, traduction de M. Chambon, 1769.

4. *L'Administration des finances de la France*, dernier chapitre : « En faisant la guerre, on verra que le plus souvent, on a semé dix grains pour en recueillir un. » Necker préconise pour augmenter le bonheur, « les moyens bienfaisants qui multiplient les hommes comme la rosée du matin développe au printemps le germe des plantes ».

5. Voir le *Projet pour perfectionner le gouvernement des États*, *Ouvrages*, t. III.

6. *Discours sur la Polysynodie*, p. 151-152.

7. *Projet pour perfectionner le gouvernement des États*, préface, p. 4.

mais durables[1] : elle est le sublime de la raison, et autant préférable aux autres sciences que le tout est préférable à une de ses parties. Voilà pourquoi les souverains auraient intérêt à rendre les hommes passionnés pour les biens éternels ; c'est le moyen de les rendre bienfaisants, et plus heureux[2]. L'Abbé a plus de confiance dans les lois que dans tous les plus beaux discours de morale[3] ; mais, pour que de bonnes lois soient faites, il faut que l'État encourage les découvertes utiles à la science du gouvernement[4] ; il faut multiplier les bons écrivains politiques, ainsi que les conférences sur les sciences et les arts qui se rapportent au gouvernement des nations. L'Abbé devance certainement son époque, puisqu'il ajoute : « Si l'on cultive la science du gouvernement, nous jouirons, avant cent ans, des progrès que nous n'aurons faits, au train que nous allons, que dans vingt siècles[5] ».

Il ne suffisait pas à l'Abbé de dire qu'il fallait perfectionner le gouvernement ; il proposa son plan de gouvernement idéal ; et il voulut mettre entre les mains des bons Français un « Discours approfondi », de façon à préserver le pays de révolutions pernicieuses. En 1719, il écrit la *Polysynodie* et, en l'écrivant, il pense accomplir ce que nous appellerions un devoir civique[6]. Le système de gou-

1. *Observations sur le progrès continuel.....*, p. 314 et 300.

2. *Discours sur le Désir de la Béatitude, Ouvrages*, t. XI, p. 361 et suiv., 392, 419 et suiv.

3. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, p. 177. Cf. *Annales Politiques*, préface, p. 15-16 : « Je crois que l'augmentation de la félicité des hommes dépend beaucoup plus des perfectionnements que l'on peut donner aux bons règlements et aux bons établissements, et que la morale n'est qu'une partie de la politique. »

4. *Ibid.*, p. 107.

5. *Observations sur le progrès continuel...*, p. 311. Considération IV.

6. L'Abbé ne craint pas de dire que l'exposé de ce système de gouvernement l'amènera forcément à faire souvenir le lecteur de quelques malheurs du règne précédent (*Discours sur la Polysynodie*, préface). On peut voir aussi

vernement que recommande l'Abbé, c'est celui qui fut imaginé par Saint-Simon, accepté par le duc de Bourgogne et appliqué par le Régent. Mais, bien qu'un bon citoyen doive faire estimer et aimer le gouvernement présent, il peut aussi indiquer certains perfectionnements surtout en vue d'empêcher le retour de ce qu'il appelle le Visirat, qui exista en France sous le nom de règne du Maire du Palais, et sous Louis XIII lors de la domination de Richelieu, et même le retour du demi-visirat, tel qu'était le gouvernement de Louis XIV, secondé par Colbert et Louvois[1]. Le meilleur gouvernement est la pluralité des conseils. « Un monarque peut écouter dans une Assemblée l'avis de chaque membre de cette Assemblée sur chaque affaire du gouvernement, et distribuer à sept ou huit conseils, à sept ou huit Assemblées, les sept ou huit principaux genres d'affaires de l'État. » Ainsi, il ne sera plus pris de décision reposant sur des erreurs de fait; la discussion fera trouver, grâce à la lumière qui en jaillit, plus d'expédients pour faire le bien et éviter le mal ; et chaque ministre aura plus de loisir pour examiner les propositions nouvelles. Il y aura moins de vexations et d'injustices criantes, parce que, dans le système des conseils, la justice trouvera plus facilement des défensurs ; et il y aura plus souvent conciliation entre les intérêts des sujets et ceux du roi[2]. Il faudra trois ministères, celui du dedans, celui des finances, et celui du dehors[3]. Malgré tous ces avantages du système, l'Abbé ajoute au plan du duc de Bourgogne un Conseil suprême ou Conseil général, « qui ne soit jamais infirme, qui ne vieillisse point, qui pense pour les rois et qui travaille pour eux ». « Immortel »

les *Annales Politiques*, qui sont une satire du règne de Louis XIV, et sont loin d'avoir servi de modèle au *Siècle de Louis XIV* de Voltaire, comme le prétendait l'abbé Sabatier (Voir de Molinari, *op. cit.*, p. 304).

1. *Discours sur la Polysynodie*, préface.

2. *Discours sur la Polysynodie*, p. 21-27 et suiv., 36 et suiv., 45-47, 240.

3. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, p. 40.

comme le royaume, ce Conseil sera « le centre, le soutien, l'âme et le lien de tous les conseils particuliers [1] » ; il réglera les affaires les plus importantes, ou, en dernier ressort, celles qui auraient souffert beaucoup de contestations dans les conseils particuliers [2]. Il serait même avantageux, que les ministres changent d'attributions pour éviter la routine dans le maniement des affaires et pour qu'une attention nouvelle augmente la force de l'esprit ; il devrait en être de même pour les présidents de chaque conseil [3].

Pour éviter la vénalité des charges, et pour qu'un ministre soit toujours un homme distingué entre les citoyens les plus vertueux, l'Abbé veut modifier le mode de nomination aux emplois publics et tout régler par un scrutin. Il faut constituer trois compagnies d' « Étudiants politiques » de trente membres chacune, prises dans la magistrature, dans la noblesse et dans le clergé : ces trois compagnies nommeraient au scrutin les quarante académiciens politiques du plus grand génie et de la plus grande vertu ; pour chaque place de rapporteur ou de maîtres des requêtes au conseil d'État et pour chaque Intendance, l'Académie politique, choisirait. dans son sein, trois candidats ; les intendants et les maîtres des requêtes, divisés eux aussi, en compagnies nommeraient parmi eux les conseillers d'État et ceux-ci nommeraient les ministres.

De cette façon, on supprimera les agissements des favoris en faveur de leurs parents et de leurs amis [4] : un grand homme arrivera toujours à une grande place et pourra être un bienfaiteur de sa patrie [5] ; le scrutin perfectionné est un excellent *anthropomètre* ; c'est la mesure la plus sûre du mérite des officiers publics : c'est en même

1. *Discours sur la Polysynodie*, p. 108-112. Objection I et Réponse.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. *Ibid.*, p. 67, 75.
4. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, p. 144 ; objection II et Réponse.
5. *Pensées de morale et de politique*, proposition XVI, t. XIII, p. 133

temps un excellent *basilimètre*, puisque le roi devra choisir le plus digne parmi les hommes qui lui seront proposés. Malgré un optimisme exagéré, et une confiance un peu naïve dans le désintéressement et du roi et des sujets[1], il est indéniable que l'Abbé voudrait voir réaliser le gouvernement des meilleurs, de ceux qui ont le plus « de mérite national[2] » ; une aristomonarchie lui semble être le meilleur gouvernement ; c'est l'avantage du roi d'être entouré d'hommes éclairés, de philosophes spéculatifs, d'Académies politiques[3] ; et, craignant, comme quand il écrivait le *Projet de paix perpétuelle*, l'accusation d'être un esprit chimérique, il a soin de faire remarquer, encore, que le gouvernement qu'il propose ne ressemble en rien aux « établissements proposés par Platon et par Fénelon » qui ne sont que des « fictions agréables », des « peintures inutiles à la société », et restent « un beau souhait », tandis que son projet est « solide, très praticable[4] ». Ce gouvernement est si désirable, que, même, s'il y avait un vizir parfait (chose assez douteuse), il ne ferait pas autre chose que d'établir, avant sa mort, la polysynodie dans l'État même qu'il gouvernerait[5].

## IV

Les deux projets dont nous venons de parler (Paix perpétuelle, Réforme du gouvernement) ne sont pas les seuls qui paraissent être à l'Abbé, des conditions et, en

1. *Ibid.*, p. 165, objection X et Réponse. Cf. *Ib.*, 140-141, objection II et Réponse ; il suffira, croit-il, que les commissaires rappellent aux électeurs, qu'en votant en dehors des inclinations ou aversions particulières, toute la nation en ressentira des effets avantageux.

2. *Ibid.*, p. 24, 25, 38 et passim.

3. *Discours sur la Polysynodie*, p. 80. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, p. 79, objection I et Réponse.

4. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, p. 171-176, objection XIV et Réponse.

5. *Discours sur la Polysynodie*, préface.

même temps, des conséquences du Progrès. Cet esprit novateur, toujours en éveil, attentif à tout ce qu'il voyait, a conçu toutes sortes d'améliorations. Il tenait essentiellement à la création d'une Académie politique qui, en dehors de la fonction politique qu'il lui assigne dans le gouvernement polysynodique, doit faire progresser une science si utile au bonheur, en récompensant les ouvrages favorables au bien-être de la nation[1]. Il réclame la fondation d'une Académie de morale, d'une Académie des vertus où l'on rappellerait la connaissance de nos devoirs, des trois vertus : justice, bienfaisance, tempérance[2]. Il demande qu'on établisse, dans les collèges, des professeurs de politique. Il voudrait aussi voir perfectionner la capitation, et établir la taille tarifée, de façon que chacun fournît un subside suivant son revenu. Il s'occupe des choses de la guerre, pense à exciter l'émulation de régiment à régiment, à rendre les troupes meilleures et les soldats plus heureux[3], à perfectionner les lois sur le duel, et à détruire « l'opinion gothique » qui approuve ces sortes de combats. Il faut aussi perfectionner le commerce, établir des canaux de communications, améliorer les chemins pour la commodité et la sûreté des voyageurs, diminuer les péages. Le nombre des travailleurs augmentant, le nombre des mendiants diminuera : peut-être faudrait-il mettre un impôt sur les boissons qui reviendrait aux hôpitaux, et détruirait cette pépinière de voleurs. L'Abbé demande qu'on favorise l'agriculture : il déplore l'abandon des campagnes pour les villes[4]. Il réclame des lois contre

1. *Observations sur le progrès continuel.....*, p. 311, considération IV. L'Abbé avait certainement en vue les sociétés de ce genre qui existaient à l'époque telles que l'Assemblée du Luxembourg, où l'on voyait Perrault et Fontenelle, l'Académie du Louvre, l'Académie de l'Hôtel de Rohan, et enfin, l'Entresol (Voir Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 422).

2. Voir t. X, p. 281. Cf. *Observations sur la sobriété*, t. X, p. 418.

3. T. X, p. 230-260.

4. C'est probablement à ces projets que Voltaire faisait allusion quand il

le luxe et une *Aumône de Justice*, due par les citoyens riches à ceux qui sont en danger de périr de misère, la réforme de la police, le mariage des prêtres en vue de l'édification des fidèles, de la multiplication des œuvres de bienfaisance, et de la puissance de l'État politique.

Enfin, l'Abbé de Saint-Pierre a proposé dans le domaine de l'éducation, quantité de réformes dont certaines sont excellentes et dont la postérité a fait son profit. La Raison humaine, dit-il, a commencé à sentir l'importance de l'éducation [1] ; il réclame l'éducation publique dont il signale les avantages [2] ; il faut multiplier dans les campagnes les maîtres qui apprennent à lire et à écrire gratis [3], afin que les habitants soient plus raisonnables et moins superstitieux [4] ; il faut rendre la langue plus facile à écrire et à prononcer [5] ; enfin, l'Abbé demande la fondation de collèges de jeunes filles dont le but sera de les élever pour être et femmes et mères de famille, et parentes et voisines justes et bienfaisantes [6].

Quand toutes ces réformes seront accomplies. quand la paix sera réalisée, l'Abbé est certain que l'Europe entraî-

disait de l'Abbé (*Lettre à M. Thieriot*, 1738) que « quelques-uns de ses ouvrages pourront, dans des temps difficiles, servir de conseils aux ministres à venir, comme l'histoire est la leçon des rois ».

1. *Observations sur le progrès continuel......*, p. 309, considération II. Cf. *Ibid.*, p. 266 et suiv. : « C'est la différence de culture, soit du côté des vertus, soit du côté des connaissances, qui fait la différence entre Descartes et un sauvage de l'Afrique. » Voir dans les *Œuvres diverses*, 2 vol., Paris, 1730, le *Projet pour perfectionner l'éducation*, les *Observations sur le dessein d'établir un bureau perpétuel pour perfectionner l'éducation publique des enfants dans les collèges et dans les couvents.*

2. « C'est donner deux hommes à l'État que de lui donner un artisan qui a le double d'industrie et d'esprit » (*Du gouvernement intérieur de l'État*, t. VII, p. 43). Cf. *Questions sur l'éducation des collèges* (t. X) ; *Sur l'éducation des enfants chez les maîtres de pension* (t. XIV, p. 32-102).

3. *Du gouvernement intérieur de l'État.*

4. *Ibid.*

5. T. VII, p. 144.

6. *Pensées de morale et de politique*, t. XIII, p. 142. *Project pour multiplier les collèges des filles* (t. IV).

nera à sa suite tous les autres peuples, désireux, comme nous, d'augmenter leurs biens par la justice et la bienfaisance[1]. Lui-même était satisfait de tout ce qu'il avait essayé de faire pour le Progrès de l'humanité : et il « se croyait payé de toutes ses peines, quand on lui laissait entrevoir qu'un de ses projets pouvait être exécuté dans sept ou huit siècles[2] ». Il disait, quelques jours avant de mourir, qu'il lui « restait une grande espérance de bonheur éternel ». Il fut bienfaisant ; et il méritait bien, pour lui-même, le paradis qu'il promettait aux bienfaisants[3].

1. *Projet pour perfectionner le gouvernement*, p. 231.

2. Voltaire, *Supplément du Discours aux Velches par Antoine Vadé*, 1764.

3. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien il est étrange de rencontrer, chez des historiens de la philosophie le jugement que nous trouvons dans Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 723 : « C'est une circonstance remarquable qu'aucun des grands penseurs du XVIIIe siècle qui travaillaient eux-mêmes si efficacement au progrès des lumières et des institutions, ne paraît avoir eu à aucun degré, au moins d'une manière précise et distincte la notion du progrès de l'humanité. » Cf. Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*. Ve série : la formation de l'idée de Progrès, p. 249.

## CHAPITRE II

## LA DOCTRINE DES RECOMMENCEMENTS : VICO

Nous avons vu, au livre précédent, avec quelle hardiesse de langage Campanella avait parlé à ses compatriotes. Au XVIII^e siècle, nous ne trouvons pas en Italie, de réformateurs de son espèce. De plus en plus, l'Italie devenait différente de ce qu'elle avait été pendant la Renaissance. Dans ces états, on ne se manifestait aucun sentiment de nationalité, le pouvoir ecclésiastique était devenu très intolérant ; il n'y avait plus de commerce ni d'industrie ; l'agriculture était abandonnée ; partout ne se rencontrait qu'une plèbe misérable et ignorante ; les académies étaient fermées. Au milieu de la frivolité générale, on remarque cependant quelques esprits sérieux : l'érudit Muratori, l'historien Giarmone, le philosophe Vico. Le cartésianisme s'était aussi introduit en Italie ; et surtout à Naples, Descartes avait de nombreux sectateurs, tels que Tornaso Cornelio, Borelli, Gregorio Caloprese, Mattia Doria, Michel-Ange Fardella. A Naples, il y eut des cartésiens jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Vico historien, versé dans l'étude des langues et de l'histoire ancienne s'opposa à la philosophie cartésienne qui semblait rejeter toute érudition. Fondateur de la philosophie de l'histoire, il n'a pas considéré le Progrès dans son en-

semble[1] : il ne s'est pas préoccupé du cours de l'humanité entière, et de la fin unique qu'elle tendrait à réaliser. Comme nous le montrerons, il a eu de l'humanité une vue partielle, restreinte à chaque nation ; et n'a décrit que la loi de développement propre à chaque peuple pris à part, en supposant qu'aucun d'eux ne saurait rien des autres[2]. C'est là une conception qui devient de plus en plus artificielle. De plus, sa fameuse théorie des *corsi e ricorsi* impliquerait plutôt la négation d'un idéal réalisable[3] : la *Science nouvelle* est, comme on le verra, une *théorie des progrès,* plutôt qu'une *théorie du Progrès*. Elle s'inspire visiblement des doctrines de Machiavel, suivant lequel il y a un cercle fatal que les sociétés doivent parcourir[4] : à ce point de vue, il serait donc « anti-progressif[5] ». Mais, les vues de Vico sont si curieuses : cet auteur a, malgré certaines erreurs évidentes[6], aperçu des vérités si profondes touchant la marche de l'humanité, qu'il était nécessaire de donner ici une place à ses doctrines, dont la sociologie peut profiter.

1. Vico a été considéré comme « une espèce de révélateur qui le premier, et le seul pendant longtemps, avait deviné qu'il y avait une suite dans la vie de l'Humanité » (Pierre Leroux, Doctrine de la perfectibilité, *Œuvres*, t. II, p. 55, note). Cette opinion, qui est singulière au dire de Leroux, tiendrait à ce que, sous la Restauration, on ne comprenait pas le mouvement progressif du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle. Leroux fait de l'idée de Progrès, une idée essentiellement française (*Réfutation de l'Éclectisme*, préface VIII, note).

2. Vico dit qu'il démontrera dans son ouvrage que le droit naturel des gens naquit chez chaque peuple en particulier sans qu'aucun d'eux sut rien des autres (*Science nouvelle*, t. I, p. 344). Nous citons toujours les *Œuvres choisies de Vico* précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages par M. Michelet, 2 volumes. Paris, Hachette, 1835.

3. Renouvier : *Critique Philosophique*, IX^e^ année, t. II, p. 198 ; *Politique et Socialisme*.

4. Ce rapprochement est fait par Buchez (*Introduction à la science de l'histoire*, t. I, p. 99), pour qui Machiavel « ne s'est pas élevé au delà des conceptions grecques, si brièvement exprimées par Ocellus » (Voir le *Discours sur Tite-Live*).

5. Buchez, *op. cit.*, I, p. 109.

6. Par exemple, qui soutiendrait aujourd'hui que les nations peuvent être considérées comme ne communiquant pas entre elles ?

## I

A l'époque de Vico, la philosophie n'était plus étudiée que dans les *Méditations* et le *Discours de la Méthode*. Le siècle, se tournant vers l'avenir, négligeait l'étude de l'antiquité. Vico se signala par un retour aux temps anciens, et une critique de la philosophie nouvelle. D'abord il n'admet pas qu'on puisse appliquer la méthode géométrique à des choses qui ne sont pas susceptibles de démonstration : car, si la méthode des mathématiques cherche le vrai, la méthode des philosophes se contente du probable, et il est des choses qui ne comportent point de démonstration[1]. Contrairement à Descartes, Vico veut « employer une méthode diverse selon la nature des choses[2] ». Ensuite, s'insurgeant contre la méthode critique de Descartes, déplorant « la manie de prendre le sens individuel pour règle du vrai[3] », et protestant contre les abus de cette méthode dans l'éducation de son temps[4], il pense qu'on doit « s'ensevelir dans la profonde et vaste bibliothèque du sens universel de l'humanité[5] ». Aussi, sa philosophie de l'histoire, tout en opposition avec le rationalisme cartésien, aura-t-elle pour objet d'expliquer la totalité des événements humains, non pas au regard d'un penseur qui juge avec ses idées, avec son siècle, mais au regard d'un esprit universel. La *Science nouvelle*, c'est l'histoire éternelle de l'humanité.

1. *De nostri temporis studiorum ratione*, 1708, t. I, p. 134 sqq. — *Réponse à un article d'un journal littéraire d'Italie*. Lettres au père De Vitri, 1726 ; et à D. Francesco Solla, 1729.
2. Cité par Michelet, *Discours sur le système et la vie de Vico*, t. I, p. 8.
3. *Réponse, etc...*, t. I, p. 159.
4. *De nostri temporis*, I, p. 134 sqq.
5. *Opuscules*, I, p. 208.

A la lecture de Platon[1], Vico a eu l'idée d'un droit éternel, idéal, en vigueur dans la cité universelle ; et l'histoire de cette cité doit être rapportée à quelque chose de supérieur, à la Providence. Opposant cette conception au hasard d'Épicure et à la nécessité cartésienne[2], Vico affirme cet autre principe que l'homme a le libre choix du bien et du mal ; sans quoi, dit-il, il serait impossible de parler de justice et de loi[3]. Vico ne se préoccupe pas cependant outre mesure du libre arbitre qu'il a affirmé. Non seulement il prétend que « dans le cadre de cette histoire viennent se placer successivement toutes les histoires particulières des nations, dans l'ordre de leur naissance, de leurs progrès, de leur force, de leur décadence et de leur fin[4] », — ce qui est déjà en opposition avec l'idée de la liberté —, mais il affirme encore que certains faits historiques ont été produits nécessairement au moment où ils l'ont été ; ainsi, l'idolâtrie a été nécessaire sous le rapport social et sous le rapport religieux : et l'homme devait passer par elle pour arriver à la religion de la raison puis à celle de la foi[5]. Il se sert aussi de la fameuse comparaison de l'humanité et de l'individu, en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences, et en pensant que l'humanité aura sa vieillesse, comme elle a eu sa jeunesse et sa virilité[6]. Ce sont là des thèses nettement fatalistes et qui n'étonnent pas, chez un philosophe pensant que les sociétés sont des faits naturels et nécessaires[7], auxquels

1. *Vie de Vico par lui-même*, t. I, p. 14.

2. Lettre, t. I, p. 171.

3. *Science nouvelle*, livre I, ch. II. Axiome 8 (t. I, p. 341). *Opuscules*, t. I, p. 205.

4. *Vie par lui-même*, p. 79.

5. Michelet, *Discours*, p. xx.

6. Cf. *Suprà*, l'idée de Fontenelle sur cette question. La même comparaison se retrouve chez un disciple de Vico, Cataldo Jannelli, *Essai sur la nature et la nécessité de la science des choses et histoires humaines*, 1817.

7. C'est pour cela que Victor Cousin a pu dire que la *Science nouvelle* est « le modèle et peut-être la source de l'*Esprit des Lois* » (*Cours de l'his*

on peut appliquer des principes scientifiques, qui permettront de découvrir dans l'histoire de la continuité et de la cohérence[1]. Enfin, expliquant l'homme social d'après ses caractères éternels[2], Vico admet, comme principe essentiel de la *Science nouvelle,* la nature commune des nations, soumise aux mêmes lois, et présentant les mêmes phénomènes dans le même ordre[3]. Nous verrons tout à l'heure toutes les conséquences que l'auteur en tire.

Ce fatalisme s'explique, pour Vico, par l'action de la Providence qui se fait sentir jusque dans les faits en apparence insignifiants[4] ; aussi la *Science nouvelle* est-elle en même temps une histoire des idées humaines, et une théologie civile de la Providence divine[5]. Car Vico a la prétention d'étendre son système aux choses futures « toutes dépendantes des lois de l'histoire éternelle, dont l'idée est si sublime et si féconde »[6] ; c'est la Providence qui a déterminé les lois qu'a *dû,* que *doit* et *devra* suivre la destinée des nations[7]. En déterminant les faits qui se sont produits déjà, et en indiquant ceux qui, suivant les mêmes lois, devront se produire, on écrira l'histoire idéale de l'humanité, on montrera la vérité de la religion chrétienne selon le cours naturel des choses[8].

*toire de la philosophie,* introduction, XIe leçon, p. 341). Cf. Espinas : *Sociétés animales,* introduction historique, p. 59-60.

1. *Science nouvelle,* livre I, ch. I, fin, t. I, p. 334.

2. Lettre, t. I, p. 172. Voir *Science nouvelle,* livre I, ch. III, t. I, p. 397 sqq. : Toutes les nations ont une religion, contractent des mariages solennels, ensevelissent leurs morts.

3. *Science nouvelle,* t. II, p. 370.

4. Par exemple, à Rome quand le gouvernement devint démocratique la fatalité ou le hasard auraient pu diriger les affaires publiques. La Providence l'empêcha, en faisant que le *cens* y serait la règle des honneurs, que les hommes magnanimes gouvernent plutôt que ceux dont l'âme est rétrécie par le besoin, t. II, p. 376.

5. *Science nouvelle,* I, p. 407 et 410, livre II, ch. II, t. II, p. 23.

6. Lettre de l'abbé Antonio Conti, noble vénitien, 3 janvier 1729. *Vie de Vico,* p. 96.

7. *Science nouvelle,* livre I, ch. IV, t. I, p. 411.

8. *Science nouvelle,* livre V, ch. I, t. II, p. 348.

Vico ne s'est pas contenté de considérer l'histoire naturelle des sociétés, en la fondant sur les données concrètes de la philologie. Il en a eu ce qu'on pourrait appeler une conception dynamique ; il a essayé de décrire le *cours* que suit l'histoire d'une nation. Il a posé la loi que suit un groupe social déterminé, et indiqué les étapes de son développement à travers le temps. A ce titre, on peut considérer Vico comme un philosophe du Progrès ; et nous allons faire connaître ses idées originales qui font de lui un précurseur [1] ; mais l'étude de son œuvre complète ne nous permettra pas de le compter au nombre des penseurs qui ont vraiment et absolument affirmé l'idée de Progrès au sens où l'on doit l'entendre.

## II

La *Science nouvelle* indique la façon dont se sont développées les nations.

Il y a trois âges dans la vie des nations, trois sortes de natures successives auxquelles correspondent, pour l'observateur, trois sortes de mœurs, trois sortes de droits naturels, trois sortes de gouvernements, trois sortes de langues et de caractères, trois sortes de jurisprudences, trois sortes de jugements.

Ces trois âges de l'humanité sont l'âge d'or, ou âge divin, ou âge de Saturne [2] : — l'âge héroïque — et enfin l'âge des hommes ; c'est le temps certain de l'histoire. Les Égyptiens avaient déjà divisé en trois âges les temps écoulés auxquels correspondaient la langue hiéroglyphique

1. La théorie que nous allons exposer a été connue d'A. Comte (*Correspondance avec Stuart Mill*, 271-273. *Système de politique positive*, III, 589. Cf. Alengry, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, p. 379-380 ; mais il y a de grandes différences entre l'une et l'autre, au point de vue du Progrès.

2. *Science nouvelle*, I, 323.

ou sacrée, la langue symbolique ou héroïque, et la langue vulgaire ou épistolaire [1]. Le passage d'un âge à un autre constitue le Progrès humain [2]. Vico décrit complaisamment et, avec toutes les ressources de son érudition historique et philologique, les premiers âges de l'humanité.

Dans la première période, ce sont les poètes qui *sentent* les choses relativement à la sagesse vulgaire ; tout commence par les sens [3] ; à cette époque poétique, créatrice, divine, époque des poètes théologiens [4], les hommes rapportent tout à des dieux, imitant, en cela, les enfants qui, dans leurs jeux, parlent à des choses inanimées comme à des personnes vivantes [5] ; c'est ainsi qu'ils font de la nature un vaste corps animé qui a des sentiments et des passions ; ils parlent un langage hiéroglyphique, semblables encore, en cela, aux enfants [6].

Ce qui, d'après la définition de Platon, perfectionne l'homme, la sagesse, qui comprend la connaissance et les actions dont est susceptible l'humanité, fut d'abord une sagesse poétique, comme il convient à l'âge du sentiment [7]. Homère en est le représentant avec ses fables si bien adaptées aux temps héroïques [8]. La sagesse poétique comprend une logique, une morale, une économie politique, une physique, autant de façons de comprendre les choses, propres aux peuples primitifs. Ainsi, les premiers peuples,

1. *Science nouvelle*, I, 351.
2. Il n'y a pas toujours entre ces trois états *réels*, entre ces trois âges, la distinction nette et tranchée que Vico affirme, *théoriquement*. Il reconnaît lui-même (*Science nouvelle*, livre IV, chap. VI, t. II, p. 318) que « chaque état se combine avec le gouvernement de l'état précédent » ; car, c'est pour lui un axiôme : « lorsque les hommes changent, ils conservent quelque temps l'impression de leurs premières habitudes ». Cf. *Ibid.*, ch. VII, p. 327.
3. *Science nouvelle*, livre II, ch. I, II, p. 17.
4. I, 357 ; II, 263.
5. T. II, p. 27.
6. I, p. 363.
7. II, p. 17.
8. II, p. 224-235. Voir tout le livre III : *découverte du véritable Homère*.

incapables d'idées générales, durent partir des faits[1]; c'est la logique : la crainte des dieux créés par l'imagination faisait observer les devoirs à des êtres brutaux et farouches[2]; voilà la morale. Le pouvoir du père était accompagné des terreurs d'une religion effroyable[3]; cette première forme politique devint bientôt une forme aristocratique, les héros ayant un pouvoir sacerdotal et militaire[4]. Les poètes théologiens prennent pour principe de leur physique les êtres divinisés par leur imagination[5]; le monde est composé de dieux du ciel, de l'enfer et des dieux intermédiaires, et l'on place les dieux et les héros dans les astres : c'est la cosmographie de cet âge[6].

Telle fut la sagesse antique : mais Vico ne veut pas en être un admirateur ; il ne faut pas parler de la supériorité de cette sagesse, et il ne faut pas croire que les modernes sont incapables de l'atteindre ; elle est, simplement, le début nécessaire de l'esprit humain dans son explication des choses[7] : elle devait être suivie par un autre mode de conception, en progrès sur la conception primitive. Ce que les poètes *sentirent* d'abord, les philosophes le *comprirent* ensuite ; dans les fables, l'instinct avait marqué d'avance les principes de la science moderne que les méditations des savants ont depuis éclairés par des raisonnements et résumés dans des maximes[8]. Ces deux façons d'interpréter la réalité se sont succédées dans l'esprit général de l'humanité en vertu de la loi de production des connaissances en chaque esprit particulier, loi d'après laquelle il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été aupara-

1. II, p. 94.
2. II, p. 102.
3. II, p 106.
4. II, 119-159.
5. II, 161-172.
6. II, 173-174.
7. II, 36; II, 94.
8. Livre II. Conclusion. T. II, p. 196. Cf. II, 17. Livre II, ch. 1.

vant dans les sens. Ce qu'Aristote disait de l'individu, on peut le dire de l'espèce ; n'y a-t-il pas analogie entre le développement de l'un et le développement de l'autre ? Avant que l'esprit humain comprenne, il est nécessaire que les sens lui en donnent l'occasion ; les poètes ont dû précéder les savants ; les premiers furent les *sens*, les seconds sont l'*intelligence* du genre humain. Cette succession a été un progrès.

Il faut suivre Vico dans la description détaillée de ces stades de l'humanité. Nous avons déjà dit qu'il admet la succession de trois sortes de natures : d'abord, la nature divine (c'est celle qu'il a décrite avec le plus de développements) ; puis la nature héroïque, et enfin la nature humaine, intelligente, modérée, bienveillante, raisonnable, qui reconnaît pour lois la conscience, la raison et le devoir.

De ces trois sortes de natures dérivent trois sortes de mœurs. D'abord, ce furent la piété et la religion ; en second lieu, ce fut le règne de l'honneur ; enfin le devoir.

De ces mœurs elles-mêmes découlent trois sortes de droits naturels. Dans l'âge divin, les hommes se reconnaissent comme dépendant de la divinité ; l'âge héroïque voit le règne de la force ; l'âge humain est caractérisé par le développement de la raison humaine.

Ces trois espèces de droits naturels donnent lieu à autant d'espèces de gouvernements : d'abord les gouvernements divins ou théocratiques ; ce fut l'âge des oracles ; ensuite les gouvernements héroïques ou aristocratiques ; enfin les gouvernements humains, caractérisés par l'égalité civile et politique, suite de l'égalité de la nature intelligente. Dans ces trois types de gouvernements rentrent, quoique plus nombreuses, les différentes espèces de gouvernements réels. Ainsi, les peuples partent de l'unité de la monarchie domestique (âge divin), traversent les gou-

vernements du plus petit nombre (âge héroïque), puis (âge humain) les gouvernements du plus grand nombre, de tous, et retrouvent l'unité dans la monarchie civile [1].

A ces différentes périodes, il s'est manifesté, pour la communication des hommes entre eux, trois sortes de langues et de caractères. L'âge divin eut, comme signes, des cérémonies sacrées, et se servit des hiéroglyphes ; l'âge héroïque eut le langage des armes, dont le vestige actuel est la discipline militaire, et s'exprima par des universaux poétiques ; enfin, les nations contemporaines usent du langage articulé et de l'alphabet.

Aux trois âges répondent encore trois espèces de jurisprudences : aux cérémonies religieuses, qui sont l'essentiel de la justice, succèdent les paroles précises des héros, puis la conformité avec la justice et la vérité.

Ces trois espèces de jurisprudences sont appuyées par autant d'autorités et de raisons. D'abord, tout fut légitimé par les décrets de la Providence et les avis divins qu'on était censé recevoir ; puis par les lois et leurs formules solennelles, et par la raison d'État ; enfin par le crédit des personnes expérimentées, comme cela se voit dans les démocraties et sous les monarchies.

A ces divers âges, on constate des jugements en rapport avec leurs caractères. L'âge divin en appelle aux dieux, et regarde l'issue des guerres comme un jugement de la divinité ; de même, encore, les duels chez les barbares. L'âge héroïque connaît le respect scrupuleux des paroles ; enfin, les jugements de l'âge humain reposent sur le respect de nos semblables, et la bonne foi, fille de la civilisation.

## III

Vico décrit, comme nous l'avons fait, le cours de l'his-

1. II, p. 266. Cf. *Ibid.*, 317 et 327.

toire des nations ; et l'étude de l'antiquité l'a convaincu de cette vérité que les nations passent de l'âge divin à l'âge héroïque et enfin à l'âge humain. Si, au lieu de s'attacher à l'étude d'une seule nation, il avait ainsi tracé la marche de l'humanité dans son ensemble, il aurait fait ce qu'Auguste Comte fit plus d'un siècle après lui, et il aurait posé, dans toute son ampleur la loi du Progrès humain. Mais on ne peut pas revendiquer Vico comme un ancêtre des théories du Progrès nécessaire et continu, car l'idée essentielle de la *Science nouvelle* est précisément celle-ci, que la variété infinie des faits humains présente, malgré tout, les mêmes traits, les mêmes caractères, et que les nations suivent une marche analogue. Après avoir décrit le *cours* de la vie d'une nation, on constate un *retour* des mêmes faits, et l'on découvre le cercle idéal dans lequel tourne le monde réel ; ce sont les *corsi e ricorsi,* les recommencements. Examinons d'autres nations, nous constaterons le même progrès, partant du même point, arrivant au même point. Pour Vico, il n'y a donc pas un Progrès, il y a des progrès.

Les sociétés périssent ; par exemple, les nations de l'antiquité ont disparu ; mais, sortant de leurs ruines, elles peuvent recommencer une vie nouvelle. Et, selon Vico, l'évolution des sociétés suit alors les mêmes lois qu'elles ont suivies déjà. Il y a une « merveilleuse correspondance » entre les divers états des sociétés ; et s'il y a eu une « barbarie antique » il y a eu aussi une « barbarie moderne[1] ». Le christianisme remplaça la vaine sagesse des Grecs, mais cette nouvelle religion fut attaquée de toutes parts par les nations. Aussi, reviennent les mœurs du premier âge ; ce sont les mœurs *divines*. Cet âge divin moderne présente les mêmes caractéristiques que l'âge divin ancien. Les rois catholiques

1. *Science nouvelle*, livre V, ch. I, t. II, p. 347.

sont les protecteurs de la religion, et consacrent à Dieu leur personne royale. En même temps, reviennent les guerres saintes, *pura et pia bella* : la langue employée est le latin ; les jugements divins reparaissent sous le nom de purgations canoniques. Si, autrefois, les asiles furent, comme le dit Tite-Live, l'origine de toutes les premières cités, il en fut de même au moyen âge ; et les cités qui se fondèrent se mirent sous l'invocation d'un saint.

Après l'âge divin, l'histoire présente un retour de l'âge héroïque. La distinction antique entre les héros et les hommes se retrouve dans une même distinction de *natures* entre le seigneur et le vassal. Le seigneur se nomme baron, dans le sens où les Grecs prenaient le mot héros ; on voit reparaître les clientèles des Romains, sous le nom de recommandation personnelle. Les assemblées héroïques des anciens Romains reparaissent : ce sont les *cours armées,* composées de barons, de pairs, et analogues aux assemblées où les *Quirites* paraissaient en armes.

Enfin, apparut l'âge humain, avec l'enseignement des universités italiennes. Dans l'ancienne Rome, la science des lois apporta à tous la connaissance du droit naturel des peuples civilisés ; de même, dans les nouveaux royaumes de l'Europe, les gouvernements, d'aristocratiques, devinrent successivement populaires et monarchiques. L'histoire moderne présente donc les mêmes étapes que l'histoire ancienne.

Malgré la généralité qu'il veut attribuer à cette loi historique, Vico ne se dissimule pas les exceptions dont elle est susceptible. La marche qu'il trace n'a pas été suivie par toutes les nations, grâce à certaines particularités, ou à des religions bizarres, ou à un esprit lent et paresseux[1]. Il reconnaît lui-même que la marche naturelle des choses peut être arrêtée par « quelques obstacles extraordi-

1. Livre V, ch. III, t. II, p. 365.

naires[1] » ; mais il regarde comme négligeables certains événements qui, pour un observateur impartial, ne sont pas de légère importance, et peuvent avoir déterminé des séries d'événements en dehors de « la marche naturelle des choses[2] ».

Ces recommencements sont, pour Vico, la loi même de l'histoire ; de l'observation du passé, on peut induire l'avenir, on peut poser les lois que suivront tous les mondes qui pourraient naître[3]. C'est à peu près à cela que se borne la prédiction de Vico concernant les sociétés futures. Devant être sur le modèle des civilisations disparues, elles ne comporteront pas de progrès : et l'auteur est très sobre de détails quand il s'agit de ce qui sera. Il songe bien, en un endroit de son livre, à une forme idéale de République, dans le genre de celle de Platon[4] : mais, pour lui, la République que voulait Platon a existé dès l'origine des sociétés : c'est celle dont la Providence guide les différentes étapes à travers le temps[5] ; et il se borne à dire que la République idéale serait le règne des meilleurs ; ceux qui gouverneront le monde ce seront ceux qui seront d'une nature meilleure ; alors serait réalisée la véritable aristocratie naturelle[6]. Mais ce ne sont là que des indications vagues ; et la doctrine de Vico reste une théorie des recommencements sociaux, et de la circula-

1. *Ibid.*, t. II, p. 468.

2. C'est ainsi que, selon Vico, l'Amérique eût parcouru la même carrière, sans l'arrivée des Européens (T. II, p. 369, note). Or, c'est là un événement d'une grande importance ; et ce fait a eu de sérieuses conséquences sur la civilisation américaine ; et, de plus, il n'était en rien prévu ; par là même, la conception fataliste se trouve en défaut.

3. T. II, p. 368 et suiv.

4. *Science nouvelle*, t. II, p. 371. Cf. de Greef : *Le transformisme social*, p. 143. — Vico aurait même conçu, pour l'humanité, l'espoir d'une perfection stationnaire ; mais cette idée qui se trouvait dans la première édition de son livre, n'a pas reparu dans les éditions suivantes (Voir Michelet, *Discours sur le système et la vie de Vico*, XIII, note).

5. *Ibid.*, p. 371, 380 et suiv.

6. *Ibid.*, p. 371, 378.

rité, dans le genre de celle des stoïciens, plutôt qu'une théorie du Progrès. Il n'en est pas moins vrai qu'une théorie du Progrès, qui se débarrassera des idées de nécessité et de continuité absolues pourra s'inspirer avantageusement de ses vues originales[1].

1. On peut, à titre de curiosité, rapprocher de Vico l'ouvrage de Héron de Villefosse, *Essais sur la Révolution française par une société d'auteurs latins*, 1799. Dans cet ouvrage il s'agissait de fragments empruntés à Salluste, Tite-Live, Velleius Paterculus, Tacite, etc., etc..... s'appliquant exactement aux faits de la Révolution en telle sorte qu'il n'y avait qu'à changer les noms.

## CHAPITRE III

## CONCLUSIONS DU LIVRE CINQUIÈME

Dans les premières années du XVIII[e] siècle avait apparu Vico dont nous venons de parler, et dont la postérité fit un initiateur. C'était oublier que d'autres philosophes avaient, bien avant lui, étudié le développement de l'humanité. Ce que nous avons dit dans les livres précédents et surtout quand nous avons étudié la période si féconde du XVII[e] siècle, suffit pour le montrer. Pour ce qui concerne les lois de l'histoire qu'il avait pensé découvrir, on démontra que l'humanité ne revient jamais *exactement* au même point ; ces lois n'ont pas la portée qu'avait voulu leur donner Vico, et tout au plus, peuvent-elles servir de forme générale à l'explication des faits historiques, et à la succession des événements humains. Il serait, de plus, difficile, sinon impossible, de considérer le développement isolé des diverses nations. L'observation sociologique a pris forcément une plus grande extension ; et, dans ces conditions, les lois posées par Vico ne seront plus exactes ; si l'on parle de *corsi e ricorsi*, ce ne sera plus dans le sens où il en parlait.

Le penseur qui, au début du nouveau siècle, donne une certaine consistance à l'idée du Progrès et prépare la doctrine que nous verrons éclore plus tard, c'est l'Abbé de Saint-Pierre. Il a touché à des questions que la plupart des philosophes s'interdisaient au siècle précédent : il a

abordé les problèmes politiques, et parlé nettement de réformes[1] ; sa franchise lui a valu les mésaventures que l'on sait; mais il aurait pu être un homme d'action et suivre, dans la réalité, le prolongement de ses théories. Autour de lui, on songera à appliquer des idées de réformes, car les hommes du XVIIIe siècle se croiront de plus en plus faits pour l'action[2]. C'est le caractère qui se précise à mesure que l'on avance dans le siècle. L'Abbé ne s'est pas laissé séduire par l'exemple de ceux qui, de son temps, cherchaient à rendre les hommes heureux, mais se plaisaient à rebâtir de fond en comble les États. Depuis la fin du XVIIe siècle l'*Utopie* de Thomas Morus avait inspiré de nombreux ouvrages, des constructions politiques plus ou moins bizarres. Déjà, en 1677, Vairasse d'Alais avait publié l'*Histoire des Sévarambes* ; Fénelon, à la fin du siècle, donnait son *Télémaque* ; en 1700, Claude Gilbert, l'*Histoire de l'île de Calyara ou de l'île des hommes raisonnables, avec le parallèle de leur morale et du christianisme* ; en 1710, Tyssot de Patot écrivait les *Voyages et aventures de Jacques Massé* ; plus tard, en 1727, Ramsay eut du succès avec les *Voyages de Cyrus*. Dans tous ces romans d'aventures, on entreprenait la critique de la société, sous une forme amusante, et on la reconstruisait sans tenir compte de la société présente ; le théâtre faisait de même, avec l'*Arlequin Sauvage*, et *Timon le Misanthrope* de Delisle, avec l'*Ile des esclaves* de Marivaux. N'oublions pas qu'en 1715, Gueudeville

1. On se rappelle ce que dit Descartes (*Discours de la Méthode*, 2e partie) : « Je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée, quelque réformation. » Que l'on compare à la timidité de Descartes, l'attitude de Rousseau (*Contrat social*, livre I) : « On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. »

2. Faguet, *XVIIIe siècle*, p. 8.

publiait sa traduction de l'*Utopie*, faisait l'éloge des idées de Morus, tout en reconnaissant qu'il y avait peu de chances de les voir réaliser. L'Abbé de Saint-Pierre n'a pas imité ces utopistes, et, quoi qu'on en ait dit, ses œuvres ont une portée plus pratique que ces rêveries. Il s'est attaché à l'idée de continuité et de Progrès, et a voulu trouver en elle le principe des réformes possibles dans une société donnée. Par cela seul, il est bien *représentatif* de son temps ; et sa doctrine du Progrès, ses projets de réformes annoncent bien un esprit nouveau, qui est celui du XVIII^e^ siècle.

Des événements, tels que la révocation de l'Édit de Nantes, la querelle du quiétisme, la lutte contre les jansénistes avaient jeté un certain discrédit sur la religion, et, en même temps, sur tout ce qui était ancien, traditionnel. On devenait incrédule ; et naturellement, une idée comme celle de Progrès qui s'opposait aux légendes et aux dogmes des livres saints devait être en faveur auprès des esprits. On connaissait les écrits de Spinoza, de Bayle, de Locke. Fontenelle avait publié l'*Histoire des Oracles* ; il avait battu en brèche les superstitions, les préjugés, les équivoques auxquelles avait donné lieu le sentiment religieux ; il lui suffit de « jeter des lumières » sur ce sujet passionnant, pour faire naître des « émotions » chez ses contemporains[1]. De ces émotions nouvelles devait profiter la doctrine du Progrès.

Elle devait profiter aussi de l'instruction qui se répandait. Les gens du peuple se préoccupaient des questions scientifiques, comme en font foi de nombreuses historiettes que l'on trouve dans les *Mémoires* de l'époque. L'abbé Dubos ne dit-il pas aussi que, dès les premières années du XVIII^e^ siècle, il n'y avait pas un laquais qui ne sut lire et écrire ? Les femmes mêmes, un peu par pédan-

1. Voir Garat, *Mémoires historiques*....., t. I, p. 76-78.

terie et préciosité, appliquaient les conceptions scientifiques aux choses les plus pratiques, et traduisaient leurs sentiments en termes de science abstraite[1]. On en verra même qui soutiendront des thèses sur la philosophie de Newton[2]; et la société qui n'est plus frivole, s'assimilera les problèmes philosophiques : la vie de salon ne sera pas incompatible avec les progrès de la raison ; au contraire on aidera ces progrès tout en fréquentant les théâtres, les concerts et les réunions mondaines : on saura mêler « les lumières à la vie de plaisir[3] ».

Il est naturel que parmi ces questions scientifiques, on agitât celle du bonheur, et de l'avenir de la société. On ne se borne pas à considérer l'état présent du pays, on se demande ce qu'il peut devenir, on associe même l'avenir de son pays, à l'avenir des autres nations. C'est la pensée qu'avait eu l'Abbé de Saint-Pierre.

Enfin l'époque où écrivait l'Abbé gardait encore le souvenir du gouvernement absolu, et arbitraire de Louis XIV. Malgré la gloire militaire, les succès diplomatiques, la splendeur de la cour, l'état de la France était devenu précaire sous le rapport économique. L'application du système prohibitif de Colbert avait troublé les rapports commerciaux des nations ; les guerres et les fêtes royales avaient absorbé la fortune du pays, et nécessité de gros impôts. Les revenus, la population diminuaient ; la révocation de l'Édit de Nantes avait porté atteinte à l'industrie ; et la misère était grande[4]. C'étaient là des rai-

1. Cet état d'esprit est très bien analysé avec faits à l'appui par Brunetière (*Études, l. c.*, p. 227-234).

2. Par exemple la duchesse de Richelieu (Voir Voltaire, *Lettre au duc de Richelieu,* 30 septembre 1734).

3. Garat, *op. cit.*, p. 3 et suiv.

4. Voir Boisguillebert, *Détail de la France,* 1695 ; *Factum de la France,* 1705 ; Vauban, *Dîme royale,* 1707. En 1710 Fénelon écrivait au duc de Chevreuse : « La France entière est un grand hôpital désolé et sans provision. »

sons sérieuses pour que l'on prêtat attention à des projets de réformes.

De plus, on était habitué à une certaine hardiesse de pensée. On se souvenait des livres d'un ministre protestant, Jurieu, qui, exilé en Hollande, croyait trouver dans les Prophètes et dans l'Apocalypse, des promesses pour l'avènement du véritable christianisme, et le retour du Messie sur la terre[1]. Mais un autre pamphlet de Jurieu, paru en 1689, les *Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* avait, plus que ses autres livres, un objet politique. Il y comparait la situation de la France à celle des autres États, surtout à celle de l'Angleterre ; il nous jugeait « le peuple le plus esclave » ; et sa critique le conduisait à estimer que l'Assemblée des États généraux était le seul remède à nos maux[2].

La Régence fut l'avènement d'un esprit nouveau : le Régent était un promoteur du progrès, et désirait des mesures de liberté et de tolérance. Mais l'Abbé de Saint-Pierre trouva un disciple dans le marquis d'Argenson, dont les idées durent agir sur l'opinion publique[3]. D'Argenson qui fut ministre des affaires étrangères de 1744 à 1747, était un homme d'idéal, qui mérita les éloges de Voltaire et de Rousseau[4]. Il avait la passion du bien pu-

1. Jurieu, *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église,* Rotterdam, 1686 ; *Apologie pour l'accomplissement des prophéties,* Rotterdam, 1687 ; *Suite de l'accomplissement des prophéties,* Rotterdam, 1687 ; *Présages de la décadence des empires où sont mêlées plusieurs observations curieuses touchant la religion et les affaires du temps.* Middlebourg, 1688 (Voir Haag, *La France protestante,* 1856, t. VI).

2. Pour cette raison, le pamphlet de Jurieu fut réimprimé en 1788, pour « éclairer la Nation, » à la veille de la convocation des États-Généraux, sous le titre : *les Vœux d'un patriote.*

3. D'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres états, suivies d'un nouveau plan d'administration,* 2e édition, Amsterdam, 1784. — *Pensées sur la réformation de l'État.* — *Journal et Mémoires,* édition Rathery, 9 volumes. Paris, 1859.

4. Voltaire, Lettre du 13 mars 1750, au comte d'Argenson : « C'est le meilleur citoyen qui ait tâté du ministère. » — Rousseau : « Il avait con-

blic, l'amour du peuple, et l'idée de réformes sociales ; il sait, dans les projets de l'Abbé, distinguer ce qui lui paraît bon de ce qui, selon lui, aurait de funestes conséquences. Mais la croyance au Progrès inspire sa conduite et il en fait honneur à l'Abbé[1]. Il a eu l'idée d'inventions scientifiques telles que les omnibus et les ballons : il pensait à l'hygiène publique, à l'organisation de l'enseignement mutuel, à la fondation d'une Académie des sciences morales, à la décentralisation[2]. En véritable disciple de l'Abbé, d'Argenson est opposé à l'esprit de conquête, et il avait conçu l'idée d'un livre : *Jusqu'où le Cosmopolitisme peut être admis chez un bon citoyen* ; et il ne se sent pas « assez grand » pour « aimer toute la terre ronde », bien que l'idée d'élargir la patrie soit un moyen de bien-être, et un moyen d'obéir à la saine morale. Il se rend compte qu'il faut du temps pour opérer des changements dans les institutions, et souhaite de voir se former des âmes fermes, des cœurs purs, car les réformes ne peuvent venir que d'un principe de gouvernement moral.

Ce sont les idées mêmes de l'Abbé qui s'introduisent dans les milieux politiques ; elles ne seront pas toujours traitées de rêves[3].

servé dans le ministère le cœur d'un citoyen et des vues droites et saines sur le gouvernement de son pays » (*Contrat social*, Livre IV, ch. VIII).

1. « C'est une grande vérité, selon moi, qu'a dit l'Abbé de Saint-Pierre, et je ne sache pas qu'aucun écrivain métaphysique ou politique s'en fut avisé avant lui : notre espoir sera dans le progrès de la raison universelle. »

2. *Pensées sur la réformation de l'Etat.*

3. Voir *Les rêves d'un homme de bien qui peuvent être réalisés, ou les vues utiles et praticables de M. l'Abbé de Saint-Pierre, choisies dans ce grand nombre de projets singuliers dont le bien public était le principe*, recueillis par Alletz à Paris, 1775 (Le cardinal Dubois donnait cette appellation de *Rêves* aux projets de l'Abbé).

# LIVRE SIXIÈME

## *LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE*

# LIVRE VI

Après avoir vu sous quelle forme nouvelle se présente l'idée de Progrès dès le commencement du XVIII^e siècle, nous avons à l'étudier chez les philosophes qui sont ceux qu'on appelle essentiellement « les philosophes du XVIII^e siècle » : Montesquieu, Voltaire et Jean-Jacques Rousseau. Pour l'étude qui nous occupe, nous croyons devoir joindre à ces noms celui d'un homme qui, au milieu du siècle, a été un précurseur d'Auguste Comte ; c'est Turgot. La coïncidence des dates nous amènera à parler de l'abbé Terrasson, en même temps que de Turgot.

Montesquieu nous offrira le spectacle intéressant d'un penseur indécis, et qui a professé tour à tour la théorie de la Décadence, et la doctrine du Progrès.

Voltaire, malgré certaines boutades, est un partisan décidé du Progrès.

Quant à Rousseau, dont la pensée est susceptible de tant d'interprétations, nous essaierons de montrer dans quelle mesure un changement, non pas d'opinion, mais de point de vue s'est opéré dans son esprit, et comment il a été un réformateur.

---

## CHAPITRE PREMIER

## MONTESQUIEU

### I

Montesquieu se flattait d'être un « cartésien rigide ». Il n'a pas manqué de parler de ces philosophes qui « laissés à eux-mêmes, privés des saintes merveilles, suivent, dans le silence, les traces de la raison humaine »[1] ; il a fait allusion à « ce système qui vaut lui seul tout ce que les auteurs profanes ont jamais écrit » et qu'il traite d' « immortel »[2] ; et, dans ses œuvres de philosophie politique, tout en restant original, il profite, comme l'a remarqué Auguste Comte, de la « grande combinaison des travaux de Descartes, de Galilée, de Képler » heureusement corroborée par les travaux de Newton[3]. S'il parle de la nature matérielle, il s'inspire nettement de Descartes et de Malebranche, il parle de « mécanique simple » de « l'ordre de l'architecture divine »[4] ; et il accepte les affirmations théologiques de ces deux philosophes[5].

1. *Lettres Persanes*, XCVII.
2. *Observations sur l'histoire naturelle*.
3. *Cours de philosophie positive*, IV, 194, 47[e] leçon.
4. *Lettres persanes*, XCVII. Cf. *Ibid.*, CXLV ; Usbeck cite la lettre d'un savant qui parle d'un chien, et le traite d'*automate*.
5. *Lettres persanes*, CXIII : « Comme il n'y a point de succession dans Dieu, si l'on admet qu'il ait voulu quelque chose une fois, il l'a voulu toujours et dès le commencement ».

Ce cartésien est-il, comme son maître, un partisan du Progrès ? On sait qu'à l'époque où il a vécu, la science de l'économie politique s'est fondée, et par cela même, s'est modifiée l'étude scientifique du développement des sociétés humaines[1]. Montesquieu a commencé à concevoir les phénomènes politiques comme aussi nécessairement assujettis à d'invariables lois naturelles que tous les autres phénomènes, et il a pensé que « les hommes n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies »[2] ; la société tient, par ses racines, au milieu physique où elle se développe : et les États, comme les individus, ont une naissance, un accroissement, une décadence, une mort[3]. Montesquieu a très bien indiqué les causes de cette décadence pour un gouvernement. Si elle n'évite pas l'esprit d'inégalité, la démocratie devient aristocratie ou le gouvernement d'un seul : si elle n'évite pas l'esprit d'égalité extrême, elle est conduite au despotisme ; l'aristocratie se corrompt, lorsque le pouvoir des nobles devient arbitraire. De son côté, la monarchie se corrompt, quand le prince rapporte tout à lui, quand l'honneur a été mis en contradiction avec les honneurs : enfin le gouvernement despotique se corrompt, non pas par accident, comme les autres, mais « par son vice intérieur »[4].

Cette façon toute naturelle de concevoir les phénomènes politiques, et la succession de leur développement devait-elle conduire Montesquieu à une théorie du Progrès, puisque d'autres penseurs qui n'avaient pas eu encore l'idée d'appliquer aux phénomènes politiques la méthode des phénomènes naturels, avaient affirmé et conçu le Pro-

1. Flint, *History of the philosophy of history*, p. 38.

2. *Esprit des Lois*, préface. Cf. Comte, *Cours...*, IV, 193, 47e leçon ; *Opuscules de philosophie sociale* : *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, p. 139 et suiv.

3. Espinas, *Sociétés animales*, p. 39.

4. *Esprit des Lois*, livre VIII, ch. II, V, VII, VIII, X.

grès social ? Il semblerait que, plus que tout autre, Montesquieu devait être un partisan résolu du Progrès. Auguste Comte fera remarquer que la conception même de Montesquieu, cette « extension fondamentale », de la méthode scientifique aux phénomènes qui, jusqu'alors, ne lui avaient pas été soumis, et cet affranchissement du penseur par rapport à la politique métaphysique et absolue constituent un véritable progrès[1]. Mais, Comte a observé aussi avec justesse que s'il a posé l'idée de loi nécessaire pour les phénomènes sociaux, il n'a pas soupçonné le développement social, le Progrès, ce « grand fait général qui domine tous les phénomènes politiques », car il n'a pas aperçu le « développement naturel de la civilisation », et « la succession nécessaire des divers états politiques »[2]. Montesquieu n'a pas donné non plus « pour but pratique à ses travaux la conception d'un nouveau système social »[3]; et s'il avait connu le Progrès, il aurait mieux utilisé sa théorie des climats : car, pour juger de leur action, il faut se placer au point de vue du Progrès, cette action pouvant simplement retarder ou accélérer la progression sociale, et elle-même diminuant avec les progrès de la civilisation[4]. Par suite de cet oubli, Montesquieu serait arrivé à « proclamer comme type politique universel le régime parlementaire des Anglais »[5]. Nous aurons l'occasion de montrer plus loin en quoi cette dernière appréciation de Comte porte à faux pour ce qui concerne le but même des conceptions de Montesquieu : et, d'une

1. *Cours...*, IV, 194 ; *Plan des travaux...*, p. 140.
2. *Ibid.* Cf. Flint, *History...*, p. 273 : « En traitant des gouvernements dans leur nature, et leurs relations réciproques, il n'a pas essayé, comme Aristote et Bodin d'indiquer leurs révolutions et leurs transformations. Il n'a pas proposé de théorie du mouvement général de l'humanité, ni essayé d'examiner le cours de l'histoire universelle. »
3. Comte, *Plan des travaux...*, p. 142.
4. Id., *Cours...*, IV, 198-199.
5. *Ibid.*, IV, 196.

façon générale, il ne faudrait pas dire que Montesquieu n'a nullement connu l'idée de Progrès. Il n'en a pas parlé avec la même précision et les mêmes développements qu'un Abbé de Saint-Pierre ou un Fontenelle ; encore moins, en a-t-il parlé dans le sens de la philosophie positive qui serait, pour Comte, le seul point de vue possible ; mais il a toujours connu l'évolution et les transformations des théories juridiques [1] ; il a pressenti l'idée : et, plus tard, dans les livres de Mme de Staël, on retrouvera l'idée de la perfectibilité unie à des fragments et à des idées tirées de l'*Esprit des lois* [2].

En réalité, nous rencontrerons, chez Montesquieu, une grande indécision en ce qui concerne le Progrès ; en plein XVIIIe siècle, il exposera même une théorie de la Décadence ; mais sa prudence, peut-être même un certain scepticisme, lui suggèrera-t-il aussitôt une correction à son pessimisme d'un moment. Les indications éparses que nous fournissent les ouvrages de Montesquieu sur la question du Progrès font voir que ce grand esprit, novateur en certaine matière, n'avait pas pris une position nette au sujet de la question que nous étudions ; peut-être même ne le préoccupait-elle pas comme elle préoccupait certains de ses contemporains.

## II

Le premier ouvrage de Montesquieu, les *Lettres persanes,* représente l'auteur comme un pessimiste, gémissant sur le présent et le critiquant avec des regrets du

1. Alengry, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte,* p. 397.
2. A. Sorel, *Montesquieu.* Paris 1887, p. 163-164. Voir Madame de Staël, *Influence des Passions ; de l'Allemagne.*

passé. Il parle du malheur de la société actuelle, du « néant où s'est mise la génération présente »[1], de la corruption des mœurs qui a tout affaibli[2]. Dans l'*Esprit des lois,* il reviendra même à ces idées, pensant, que « rappeler les hommes aux maximes anciennes, c'est ordinairement les ramener à la vertu »[3]. Généralisant ces observations, il pense que la vie est un mal et que le néant lui est préférable. « Il faut pleurer les hommes à leur naissance et non pas à leur mort[4]. » Aussi n'est-il pas surprenant de trouver dans ces mêmes *Lettres persanes* une théorie de la Décadence, qui se présente à nous sous trois aspects différents.

Ne se préoccupant pas de l'état hypothétique de l'homme avant la société, puisqu'il ne consacra à cette question que deux pages dans l'*Esprit des lois*, admettant que la société est un fait naturel[5], Montesquieu construit une sorte de Salente, différente de celle de Fénelon, annonçant plutôt la cité de Mably et la république de Rousseau[6]. L'histoire des Troglodytes[7] serait une critique amère de l'état social actuel, une glorification de l'état primitif, tout naturel, supérieur à l'état législatif, tel qu'on l'a connu plus tard. « A la peinture vive, mais sans fiel de nos mœurs, il oppose dans cet apologue, le tableau d'un peuple vertueux, devenu sage par le malheur : morceau digne du Portique[8]. » Après avoir décrit la vie des premiers Troglodytes, vie de violence et d'égoïsme, Montesquieu donne comme idéal social, la vie modeste et toute patriar-

1. *Lettres persanes,* CXLVI.
2. *Ibid.*, XCII.
3. *Esprit des Lois,* livre V, ch. VII.
4. *Lettres persanes,* XL.
5. *Lettres persanes,* XCIV : « Les hommes naissent tous liés les uns aux autres ; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient ; voilà la société et la cause de la société. »
6. A. Sorel, *op. cit.*, p. 35.
7. *Lettres persanes,* XI, XII, XIII, XIV.
8. D'Alembert, *Éloge de M. de Montesquieu.*

cale des familles qui n'avaient pas péri par suite de leur méchanceté. Ce peuple était vraiment heureux, et devait être chéri des dieux : c'était une vie où « parlait la nature naïve », où les mœurs étaient frugales ; c'étaient les délices de la vie champêtre, le bonheur d'une condition toujours parée de l'innocence, d'une vie où le sommeil n'était pas interrompu par les soins et les chagrins. La nature suffisait aux besoins des hommes et à leurs désirs ; aussi n'y avait-il point de cupidité. Il n'était pas besoin de distinguer les troupeaux ni de les partager : toute la vie des Troglodytes est une vie d'amour les uns pour les autres, de bienfaisance mutuelle, — nous dirions aujourd'hui, d'altruisme. Un certain jour, les Troglodytes veulent se donner un roi : c'est, pour eux, le commencement d'un état social inférieur. De la liberté c'est passer à la servitude, de l'état de vertu, c'est passer à l'état des lois auxquelles on doit obéir ; c'est abandonner le penchant de la nature qui conduit naturellement au bien. C'est un état inférieur, celui qui met les hommes sous un autre joug que celui de la vertu. L'état actuel serait donc une décadence par rapport à cet état parfait des premiers hommes, et il semble que Montesquieu se soit souvenu de ses théories pessimistes dans l'*Esprit des lois*, quand, parlant des lois naturelles, et faisant allusion à l'état de nature, il dit que, dans cet état, on ne chercherait point à s'attaquer et que « la paix serait la première loi naturelle [1] ». Quelques lignes plus loin, il ajoute : « dès que les hommes sont en société, l'état de guerre commence [2]. »

L'apologue ne suffit pas à Montesquieu. Dans une lettre, un des Persans vante la « naïveté des anciens temps et la naïveté qui régnait dans le cœur de nos pre-

1. *Esprit des Lois*, livre I, ch. II.
2. *Ibid.*, *ibid.*, ch. III.

miers pères[1] » ; il présente des objections contre la bienfaisance du progrès des inventions et des arts : presque toutes les monarchies n'ont été fondées que sur l'ignorance des arts ; elles ont été détruites par cela seul, qu'on les a trop cultivés. La chimie a produit des ravages ; c'est un fléau, plus terrible que la guerre, la peste, la famine ; et peut-être découvrira-t-on bientôt le secret de faire périr les hommes par une voie abrégée. De plus, l'invention de la boussole, et la découverte de tant de peuples ne nous ont servi qu'à nous communiquer leurs maladies. Mieux vaut l'ignorance des enfants de Mahomet, et l'aimable simplicité ! Et, si les progrès ont produit aujourd'hui le luxe, ce n'est pas là un signe de perfection pour un État ; considérons plutôt, pour les admirer, les premiers romains, et Lacédémone[2]. Moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite. Il est, enfin, un troisième argument en faveur de la Décadence de l'humanité. C'est le fait de la dépopulation, qui est un fait controuvé, et que Montesquieu explique par des raisons peu solides[3]. La terre s'est dépeuplée ; là où étaient de grandes villes, il n'y a que des régions inhabitées ; en parcourant la terre, on n'y trouve que des « délabrements[4] ». A cette dépopulation, il y a une cause physique : pourquoi la terre ne se lasserait-elle pas de fournir à la subsistance des hommes[5] ? Mais il y a aussi des causes morales. Certaines de celles qu'indique Montesquieu peuvent être considérées comme

1. *Lettres persanes*, CV. Ici, observons-le, c'est Rhédi qui parle ; d'habitude, c'est plutôt Usbeck qui est le porte-parole de Montesquieu. Aussi, verra-t-on plus loin la contre-partie ; les deux thèses se balancent dans l'esprit de l'auteur.

2. *Esprit des Lois*, livre VII, ch. II.

3. Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la littérature françaises*, t. VI, p. 186.

4. *Lettres persanes*, CXII

5. *Ibid.*, CXIII. Cf. *Esprit des Lois*, livre XXIII, ch. X : « La nature porte assez au mariage lorsqu'elle n'est point arrêtée par la difficulté de la subsistance ». Cf. *Ibid.*, ch. XIII : Dans les ports de mer, on voit plus d'enfants qu'ailleurs ; cela vient de la facilité de la subsistance.

une explication insuffisante, et convenir tout au plus au ton mi-plaisant des *Lettres Persanes*. Il dit, en effet, que la religion mahométane, par l'usage des eunuques, est responsable du dépeuplement, puis d'autre part que la religion catholique a eu tort d'empêcher le divorce et d'établir un grand nombre de prêtres condamnés au célibat [1]. Montesquieu est un sociologue plus sérieux, quand il cherche à expliquer la dépopulation par la manière de penser des peuples, par leur caractère, leurs passions, leurs fantaisies, leurs caprices [2]. Il reconnaît qu'elle est un mal presque incurable, quand elle vient de longue main, par un vice intérieur et un mauvais gouvernement [3] : par contre, la douceur du gouvernement contribue merveilleusement à la propagation de l'espèce ; et Montesquieu cite comme exemples la Suisse et la Hollande qui, géographiquement, sont de mauvais pays, et cependant sont les plus peuplés [4]. Enfin, d'une façon générale, certains moments de l'évolution des peuples sont favorables à la multiplication des individus, d'autres moments (ceux où la nation est formée) lui sont moins favorables, à cause des besoins et des moyens plus ou moins faciles de les satisfaire [5].

De toutes façons, il y aurait décadence. Mais Montesquieu répond aux objections qu'il s'est posées à lui-même ; il montre les bienfaits de la civilisation moderne [6] ; les

1. Sur les causes du dépeuplement en général, voir *Lettres Persanes*, CXIV à CXXI.

2. *Esprit des Lois*, livre XXIII.

3. *Ibid.*, *ibid.*, ch. XXVIII.

4. *Lettres persanes*, CXXII.

5. *Esprit des Lois*, livre XXIII, ch. X : « Les peuple naissants se multiplient et croissent beaucoup. Ce serait, chez eux, une grande incommodité de vivre dans le célibat ; ce n'en est point une d'avoir beaucoup d'enfants. Le contraire arrive lorsque la nation est formée. »

6. *Lettres persanes*, CVI. Dans les *Pensées et fragments inédits*, publiés par le baron Gaston de Montesquieu (Bordeaux, 1901, 2 volumes), Montesquieu montre que la population est une cause de commerce et de prospérité,

arts ne rendent pas efféminés ; l'ardeur au travail, la passion de s'enrichir ont d'excellents résultats, et, si l'on ne souffrait, dans un royaume, que les arts absolument nécessaires à la culture des terres, et qu'on en bannît tous ceux qui ne servent qu'à la volupté ou à la fantaisie, cet État serait le plus misérable qu'il y eût au monde : le luxe a de bonnes conséquences : et, si l'on admettait que nos pères étaient plus vertueux que nous, depuis le temps qu'on le répète, en dénigrant sa propre génération, à quel degré serions-nous tombés ? « Horace et Aristote nous ont déjà parlé des vertus de leurs pères et des vices de leur temps ; et les auteurs, de siècle en siècle, nous en ont parlé de même. S'ils avaient dit vrai, les hommes seraient à présent des ours[1]. » L'expérience nous permet de constater certains progrès accomplis. « Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure. Nous voyons couler les rivières là où étaient des lacs et des marais.....[2] » A ces améliorations matérielles s'ajoutent d'autres avantages encore. Aujourd'hui, on s'attache beaucoup aux sciences[3]. On a fait d'importantes découvertes dans la science et dans la philosophie ; on a trouvé des lois universelles, immuables, simples, fécondes, dont on tire des conséquences à perte de vue[4] ; Montesquieu se plaît à le constater, tout en manifestant de l'ironie à l'égard de certaines sciences, telles que l'anatomie, la médecine, la chimie, à l'égard de l'histoire, et des œuvres littéraires[5]. On voit

volume II, n° 1970 : « Plus un pays est peuplé, plus il est en état de fournir du blé aux étrangers. »

1. *Pensées diverses.*
2. *Esprit des lois*, livre XVIII, ch. VII.
3. *Lettres persanes*, LXVI.
4. *Ibid.*, XCVII. C'est certainement une allusion à la philosophie de Descartes comme le montre la suite de la lettre. Cf. *Ibid.*, CV. Cf. *Pensées et fragments inédits*, nos 755 et 756.
5. Voir (*Lettres persanes*, CXXXV-CXXXVII) la visite de Usbeck à la bibliothèque d'un couvent.

là l'indécision de Montesquieu en ce qui concerne les progrès humains ; elle apparaît encore dans une discrète allusion à la Querelle des anciens et des modernes ; il esquive d'une façon assez fine la nécessité de se prononcer dans un sens ou dans l'autre ; on dirait même qu'il tient le parti des anciens. « Le grand tort qu'ont les journalistes, dit-il, c'est qu'ils ne parlent que des livres nouveaux ; comme si la vérité était jamais nouvelle. Il me semble que, jusqu'à ce qu'un homme ait lu tous les livres anciens, il n'a aucune raison de leur préférer les nouveaux [1]. » En tous cas, on ne doit porter de jugement qu'après une enquête complète ; et la supériorité des modernes ne doit pas provoquer le dédain pour les anciens.

Au point de vue des idées sociales, Montesquieu est tout à fait de son siècle ; il condamne l'intolérance, cet « esprit de vertige, dont les progrès ne peuvent être regardés que comme une éclipse entière de la raison humaine [2] » ; il note les progrès de la tolérance, à propos des juifs qui ne sont plus persécutés [3] ; il critique la révocation de l'Édit de Nantes, pense qu'il est bon que, dans un État, il y ait plusieurs religions [4] : et il pose les vrais

1. *Lettres persanes*, CVIII. Cf. *Pensées et fragments inédits*. 2e volume, n° 847 : « La querelle des anciens et des modernes fait voir qu'il y a d'excellents auteurs parmi les anciens et les modernes. » Au point de vue littéraire, selon Montesquieu, « presque toutes les situations sont prises par les premiers auteurs. C'est une mine d'or épuisée pour nous. » Plus tard, des peuples seront vis-à-vis de nous ce que nous sommes à l'égard des Romains et des Grecs (*Ibid.*, n° 822). Montesquieu admire cependant les inventions modernes (*Ibid.*, n° 759 : « Sur les nouvelles découvertes, je disais : nous avons été bien loin pour des hommes »), et il pense que le fait d'être familiarisés avec ce que l'humanité a acquis depuis longtemps, ne doit pas nous faire mépriser ce que nous avons reçu de nos prédécesseurs. « Nous y sommes (aux anciennes découvertes) familiarisés et il nous semble que tout le monde aurait pu les découvrir. Mais faites la somme des anciennes et des nouvelles, et vous verrez » (*Ibid.*, n° 748).

2. *Lettres persanes*, LXXXV.

3. *Ibid.*, LX.

4. *Ibid.*, LXXXV.

principes de la liberté de penser et d'écrire, pensant qu'il faut être très circonspect dans la poursuite de la magie et de l'hérésie.

En ce sens, et par ces déclarations, Montesquieu est bien partisan du Progrès.

## III

Considérons maintenant un autre aspect de la pensée de Montesquieu. Nous constaterons encore son indécision au sujet du problème qui nous occupe.

Montesquieu manifeste partout son amour pour le bien public, son désir de voir les hommes heureux. « J'ai toujours senti une joie secrète, dit-il, lorsqu'on a fait quelque règlement qui allait au bien commun » ; et, ailleurs, il ajoute : « N'est-ce pas un beau dessein que de travailler à laisser après nous les hommes plus heureux que nous ne l'avons été ? » Il reconnaît que le bien réalisé dans le monde est le produit de longs efforts ; « les formes nouvelles des États sont les résultats de peines et de travaux infinis [1] » ; et il écrit un livre de l'*Esprit des lois* pour montrer quels efforts ont faits les hommes pour organiser les sociétés, gouvernées par une multitude de lois, par le droit naturel, le droit divin, le droit des gens, le droit politique, le droit domestique, etc. [2], il dit de même, quand il parle des acquisitions scientifiques [3]. Ce sont tous les rapports des lois entre elles qui,

1. *Esprit des Lois*, livre V, ch. VII.
2. *Ibid.*, livre XXVI.
3. *Pensées et fragments inédits*, IIe volume, n° 788 : « Il a fallu plus de six mille ans pour savoir ce que le maître de grammaire enseigne au Bourgeois gentilhomme : l'écriture » ; n° 746 : « Il a fallu bien des siècles pour imaginer que la terre intérieure, métallique, contenait des substances d'une autre nature que la terre ordinaire. »

prises ensemble, forment ce que l'on appelle l'Esprit des lois [1] ; et ce sont des causes générales qui conduisent le monde. Il y a continuité et détermination entre les événements de la société ; les occasions des événements peuvent se modifier, mais « les causes sont toujours les mêmes [2] » ; les hommes ont eu, dans tous les temps, les mêmes passions ; et Montesquieu compare ce qui se passe sous Servius Tullius et ce qui se passe sous Henri VII d'Angleterre [3]. En effet, dans les *Considérations,* Montesquieu montrera, dans l'histoire romaine, les conditions d'enchaînement des causes qui ont agi sur la marche du peuple romain, les tendances universelles et persistantes, faiblement influencées par les événements individuels et isolés [4]. Ce qui s'est produit à Rome se passe dans tous les gouvernements ; partout il se forme un esprit général, résultat de toutes les conditions de vie, telles que le climat, la religion, les lois, les maximes de gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières [5]. Les cas particuliers se plient d'eux-mêmes aux principes, de telle sorte que les mauvaises lois ont l'effet des bonnes, quand les prin-

1. *Esprit des Lois,* livre I, ch. III.

2. *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains,* ch. I.

3. *Ibid.*, ch. I.

4. *Considérations...*, ch. XVIII : « Ce n'est pas la fortune qui domine le monde ; on peut le demander aux Romains, qui eurent une suite continuelle de prospérités, quand ils se gouvernèrent sur un certain plan, et une suite non interrompue de revers, lorsqu'ils se conduisirent sur un autre. Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent ; tous les accidents sont soumis à ces causes et, si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un état, il y avait une cause générale qui faisait, que cet état devait périr par une seule bataille ; en un mot, l'allure principale entraîne, avec elle, tous les accidents particuliers. » Cf. *Esprit des Lois,* livre XIX. Voir Flint, *La Philosophie de l'histoire en France*, p. 263-276.

5. *Esprit des Lois,* livre XIX, ch. IV. Cf. *Ibid.* : « Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre ; et ces différentes manières ont formé les diverses sortes de lois. »

cipes du gouvernement sont bons, car la force du principe entraîne tout ; les histoires de toutes les nations ne sont que les suites nécessaires de ces principes[1]. De là, ce qui doit arriver arrivera par n'importe quels moyens, par n'importe quels individus. Un homme n'est que l'instrument de la destinée ; si l'un ne joue pas un certain rôle, c'est l'autre qui le remplira ; partout il faut voir l'homme, plus avide du pouvoir à mesure qu'il en a davantage, et capable de tout pour se satisfaire. « Si César et Pompée avaient pensé comme Caton, d'autres auraient pensé comme firent César et Pompée, et la république destinée à périr aurait été entraînée au précipice par une autre main[2]. »

La marche des événements est donc réglée d'avance ; et, si, en pareille matière, Montesquieu ne parle pas de Progrès, d'améliorations susceptibles de se produire dans le cours de l'histoire, les affirmations que nous venons de rapporter serviraient bien de fondements à une doctrine du Progrès nécessaire et continu, propre à confondre l'explication d'une chose avec sa justification, le fait avec le droit. Mais Montesquieu n'a pas développé une semblable théorie et s'est arrêté en chemin.

Ses affirmations déterministes sont corrigées au cours de ses ouvrages ; il y apporte un certain tempérament. Il admet que l'homme est libre ; la volonté choisit sa conduite, non les effets de la conduite choisie ; et, s'il avait voulu tout subordonner aux climats, il aurait mis, en tête de son livre, le chapitre qui s'y rapporte[3]. D'ailleurs, si le climat influe sur l'homme, l'homme a une certaine puissance sur le climat ; et « il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde

1. *Esprit des Lois*, préface ; livre VIII, ch. XI.
2. *Considérations*, ..... ch. XI.
3. Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 198.

physique... c'est de la nature des êtres particuliers intelligents qu'ils agissent par eux-mêmes[1] ». Par suite, Montesquieu croit pouvoir expliquer la succession des faits sociaux autrement que par la continuité absolue ; il parle du hasard, qui se combine avec les effets du temps, pour produire les transformations des sociétés[2]. Il ne s'en tient pas toujours au fatalisme étroit pour expliquer les événements politiques sans tenir compte de l'intervention des individus ; il attribue à ceux-ci une certaine valeur, une originalité. Certains ont été de « grands personnages » ; certains ont fait « l'institution » qui, par suite, réagit sur les individus capables de continuer l'œuvre des premiers[3]. S'il s'était pleinement préoccupé de la question du Progrès, Montesquieu aurait pu aussi bien l'expliquer par la valeur et la personnalité des individus.

Mais Montesquieu parle aussi d'un certain va-et-vient dans le cours des choses et dans la production des événements ; comme Vico, dont il a dû lire les œuvres pendant ses voyages en Italie ou par l'intermédiaire de l'abbé de Guasco, son ami, et auquel il a emprunté peut-être la distinction entre la forme du gouvernement, son origine, et le principe qui lui donne la force[4], il pense que rien ne ressemble plus à l'histoire moderne que l'histoire ancienne[5]. Il n'y a que des différences de situation et il ne faudrait pas croire, en lisant l'histoire ancienne, voir d'autres hommes que nous[6]. Dans les *Considérations*, Montesquieu montre que les empires, ainsi que les hom-

1. *Esprit des Lois*, livre I, ch. I.

2. *Lettres persanes*, CXXXI : « Ce ne fut que par hasard et par la succession des siècles que les républiques se formèrent. »

3. *Considérations*..., ch. I : « Une des causes de sa prospérité (de Rome), c'est que les rois furent tous de grands personnages..... Dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution ; et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques. »

4. Flint, *The history, etc.*, p. 265.

5. D'Alembert, *Eloge de M. de Montesquieu*.

6. *Considérations*..., ch. III.

mes doivent croître, dépérir et s'éteindre ; parlant de la France[1], il laisse entrevoir comment la puissance des rois se forme, meurt deux fois, naît de même, et languit ensuite pendant plusieurs siècles. Il se sert de l'image connue rapprochant les civilisations des fleuves qui, « dans leur course, perdent leurs eaux, ou se cachent sous terre, puis, reparaissant de nouveau, grossis par les rivières qui s'y jettent, entraînent avec rapidité tout ce qui s'oppose à leur passage ». Cette comparaison ne cadre pas tout à fait avec les idées d'un penseur qui serait partisan des *corsi e ricorsi* ; mais celle qui rapproche les empires et la vie d'un homme n'est pas non plus celle qui convient absolument à un philosophe du Progrès, car, pour celui-ci, l'humanité ne décroît pas comme un homme : et l'on n'a pas l'habitude, dans cette philosophie, de considérer simplement les nations ; on considère l'humanité. Ce n'est donc pas le point de vue où se place Montesquieu.

## IV

Si éparses et si contradictoires que soient les vues de Montesquieu sur la question du Progrès, il n'est pas inutile de chercher ce qu'il a pensé sur l'état présent et sur l'état possible de son pays Ce sont là des conjectures permises à tout esprit, quelle que soit la manière dont il conçoit le cours des choses, prises dans leur ensemble. N'aurait-il aucune théorie précise sur la valeur du développement humain, un homme pense nécessairement à ce qui sera ; et cette remarque est encore plus vraie, quand il s'agit d'un homme du XVIII[e] siècle, et en particulier de Montesquieu. Nous pouvons nous demander ce qu'il était comme réformateur.

1. *Lettres persanes*, CXXXVI.

Montesquieu a critiqué le gouvernement et le caractère de Louis XIV [1], ainsi que la société de son temps [2] : il pressent parfois que les institutions actuelles feront place à des choses nouvelles ; traçant l'idéal de la monarchie, il cite, en contraste des bons rois et des sages ministres Richelieu, Louvois et Louis XIV [3] : il constate l'excellence du gouvernement monarchique par rapport au gouvernement despotique, et il ne veut pas que le pays soit soumis au pouvoir arbitraire [4]. Il ne veut pas de cette façon de se consoler de tout en disant que le mal est nécessaire, et en parlant de la fatalité du destin ; rien n'est plus affligeant [5]. Il faut donc réformer l'état social ; mais comment doit-on s'y prendre dans une œuvre de ce genre ?

Quand il écrivait les *Lettres persanes,* en 1721, Montesquieu pensait déjà à la constitution qui se préparait pour l'avenir ; il disait : « la nature agit toujours avec lenteur, et, pour ainsi dire, avec épargne ; ses opérations ne sont jamais violentes ; jusque dans ses productions, elle veut de la tempérance ; elle ne va jamais qu'avec règle et mesure ; si on la précipite, elle tombe bientôt dans la langueur [6] ». Il se souvient de ce principe quand il songe à des projets de réforme : et, de même qu'il se disait attaché à son nom, à ses origines, il ne veut pas faire table rase des institutions existantes : il n'y a pas de bonheur pour une société, comme pour un homme, d'être sans passé, sans traditions, sans racines [7]. Il est

1. *Lettres Persanes,* XXXVII.
2. *Ibid.,* XCVIII, CVII.
3. *Esprit des Lois,* livre V, ch. x.
4. *Lettres Persanes,* CXXII.
5. *Lettres Persanes,* XXXIII.
6. *Ibid.,* CXIV.
7. On verra, par la suite, quelle est l'inexactitude du jugement de Michelet sur Montesquieu : « L'Orient lui apprit à jouer du damas. En badinant, il décapite un monde... . il accomplit la radicale exécution, l'extermination du passé » (Cité par Petit de Julleville, *op. cit.,* p. 181).

bien dans la situation d'esprit du penseur qui, tout en critiquant le présent, a constaté certains progrès, et croit que quelque chose de nouveau se prépare. D'abord, il est tellement difficile de faire des lois pour une nation que, même ceux qui ont un génie assez étendu pour cela ne doivent entreprendre cette tâche qu'avec une grande attention[1]. Aussi, se méfiant des gouvernements construits à priori, Montesquieu ne cherchera pas à rêver une cité idéale ; il n'inventera pas d'utopies[2], ne voulant pas imiter Harrington qui « a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance sous les yeux[3] ».

Montesquieu a confiance dans la durée des institutions ; et « il y a beaucoup à gagner, en fait de mœurs, à garder les coutumes anciennes[4] » ; les lois doivent être regardées « comme la conscience publique » ; elles sont « saintes », et il faut les suivre toujours[5] ; il y a de la prudence à laisser les choses dans la situation où on les a trouvées[6]. Parfois cependant, il est nécessaire de changer certaines lois ; le cas est rare : « Et lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante[7] ». Trop souvent, ces changements ont été accompagnés de grandes secousses et d'une grande effusion de sang[8] : pour les meilleures réformes, il est nécessaire que les esprits soient préparés[9] ;

1. *Esprit des Lois*, livre XXIX, ch. XVI.
2. Comte, *Plan des travaux.....*, p. 143.
3. *Esprit des Lois*, livre XI, ch. VI.
4. *Ibid.*, livre V, ch. VII.
5. *Lettres Persanes*, CXXIX.
6. *Considérations.....*, ch. XVII : « Lorsque le gouvernement a une forme depuis longtemps établie, et que les choses se sont mises dans une certaine situation, il est presque toujours de la prudence de les y laisser ; parce que les raisons, souvent compliquées et inconnues, qui font qu'un pareil état a subsisté, font qu'il se maintiendra encore ; mais quand on change le système total, on ne peut remédier qu'aux inconvénients qui se présentent dans la théorie, et on en laisse d'autres que la pratique seule peut faire découvrir. »
7. *Lettres Persanes*, CXXIX.
8. *Esprit des Lois*, livre XXVI, ch. XXIII.
9. *Esprit des Lois*, livre XIX, ch. II.

le réformateur doit être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation[1] ; il doit faire comme Solon donnant aux Athéniens les meilleures lois qu'ils pouvaient souffrir. Il faut que la connaissance du présent indique la valeur et l'opportunité des réformes[2]. Il y a bien de la différence entre les bonnes lois et les lois convenables, entre celles qui font qu'un peuple se rend maître des autres et celles qui maintiennent sa puissance lorsqu'il l'a acquise[3]. Aussi, n'étant pas un constructeur de cités, pensant même que les lois propres à un peuple, ne peuvent pas toujours convenir à d'autres[4], Montesquieu s'est-il contenté de dire ce qui lui semblait meilleur pour le temps où il vivait : la constitution anglaise lui paraît acceptable, mais elle ne lui paraît pas être le « type politique universel », comme le lui reproche Auguste Comte[5]. Pour le moment, la constitution anglaise sera, sans doute, le gouvernement le plus parfait, le plus conforme à la raison ; c'est celui « qui va à son but à moins de frais...... qui conduit les

1. *Ibid.*, *ibid.*, ch. v. Cf. XIX, ch. xxi. Voir le livre XXIX : de la manière de composer les lois.

2. *Esprit des Lois*, livre XXIX, ch. i : « L'esprit de modération doit être celui du législateur. » Cf. Taine, l'*Ancien régime*, t. I, p. 281.

3. *Considérations...* ., ch. ix : « C'est une chose qu'on a vue toujours, que de bonnes lois, qui ont fait qu'une petite république devient grande, lui deviennent à charge lorsqu'elle s'est agrandie ; parce qu'elles étaient telles, que leur effet naturel était de faire un grand peuple, et non pas de le gouverner. »

4. *Esprit des Lois*, livre I, ch. iii.

5. *Cours*....., t. IV, p. 196. Quelques lignes plus bas, Comte loue Montesquieu de s'être tenu à l'écart de ce débordement d'utopies métaphysiques, dont il était entouré ; et ailleurs, — tout en le blâmant de « la manière imparfaite dont il avait étudié les faits » — il reconnaît qu'il a « montré une sage retenue en renfermant ses idées pratiques dans la limite que les faits lui imposaient » (*Plan des travaux*....., p 143. Cf. Alengry, *Essai historique et critique sur la sociologie chez A. Comte*, p. 395). — Plus tard, Pierre Leroux (*Aux politiques*, I, 231, 254, 271) dira que donner à la France la constitution anglaise, ce serait lui ôter son initiative en Europe ; car, elle doit être le pouvoir spirituel de l'Europe ; et, si, enchaînée par une constitution qui n'est pas la sienne, elle ne remplit pas sa fonction, l'Humanité ne se formera pas.

hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination[1] ». Que le peuple se rende compte de la douceur de son gouvernement, et il sera heureux[2]; n'est-ce pas aussi quelquefois affaire d'imagination ? Il ne faut pas trop s'arrêter à ce ton d'ironie ; c'est dans les *Lettres persanes,* que Montesquieu s'y laisse aller. Il a songé au présent, et il remet aux temps futurs le soin de décider si un autre régime ne sera pas préférable en d'autres occasions. Il déplore simplement ce qu'on nomme paix, « cet état d'efforts de tous contre tous[3] » ; il déplore la manie des conquêtes, la maladie du siècle qui fait qu'on entretient partout un nombre désordonné de troupes : et il appelle de ses vœux l'époque où régnera la paix entre les nations. « Périssent ces jalousies fatales qui rendent les hommes ennemis des hommes ! que le sang humain, ce sang qui souille toujours la terre, soit épargné[4] ! »

Bien qu'il n'ait pas été un théoricien du Progrès, Montesquieu a émis d'importantes idées sur l'histoire des sociétés ; et, s'il n'a guère parlé de leur avenir, il a été cependant un esprit soucieux des réformes possibles, tenant compte du présent, épris de modération.

1. *Lettres Persanes,* LXXX.
2. *Esprit des Lois,* livre XII, ch. XXV.
3. *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe,* dans *Deux opuscules de Montesquieu* (Bordeaux, 1891, p. 40).
4. *Discours de réception à l'Académie,* 1728.

## CHAPITRE II

## VOLTAIRE

Au début de sa *Vie de Voltaire*, Condorcet dit que : « la vie de Voltaire doit être l'histoire des progrès que les arts ont dus à son génie ». Cet homme, curieux de tout, qui a fait le tour de son temps, qui a touché à tous les sujets, chez lequel parfois se rencontrent des idées contradictoires, et dont on a pu dire qu'il était « un chaos d'idées claires [1] », cet homme a été un théoricien du Progrès : mais, contrairement à ses contemporains qui ont professé les mêmes doctrines, tels que Fontenelle, l'Abbé de Saint-Pierre, et plus tard Condorcet, Voltaire n'est pas un disciple de Descartes. Il a bien fait son éloge dans la *Henriade* [2] ; il le considère comme le plus grand mathématicien de son temps ; il reconnaît que ses *Méditations* et son *Discours* sont encore estimés, et que ses *Recherches sur la Dioptrique* seront toujours des monuments d'un génie extraordinaire [3] ; mais des erreurs lui sont échappées et sa physique n'a pas de valeur, parce qu'elle n'est fondée ni sur la géométrie, ni sur l'expérience. En 1728, au moment

1. Faguet, *Le XVIIIe siècle*, p. 226.
2. *Henriade*, 1re édition :

> Descartes répandant sa lumière féconde,
> Franchit d'un vol hardi les limites du monde.

3. *Catalogue des écrivains français du siècle de Louis XIV*.

où toute la France était encore cartésienne[1], plus de quarante ans après la publication des *Principes de la Philosophie*, Voltaire écrit ses *Lettres sur les Anglais* ; il y traite Descartes de « rêveur » ; sa philosophie ne fut « qu'un roman ingénieux[2] », un ensemble de chimères et d'absurdités, aujourd'hui méprisées[3], où il n'y avait pas « un mot de physique, ni de géométrie, ni de bon sens[4] » ; c'est un écrivain qui n'a jamais rien lu[5] et avec lequel on s'ennuie[6]. S'il a découvert les erreurs de l'antiquité il y a substitué les siennes[7] et il a ainsi retardé de plus de cinquante ans les progrès de l'esprit humain, bien qu'il ait fait quelque chose pour eux[8]. On a aimé cette philosophie, parce qu'elle paraissait, en plusieurs points, contraire à celles des prêtres[9] ; un poète s'est fait « l'écho de la voix publique » pour mettre Descartes au rang des dieux[10] ; mais, aujourd'hui, les deux seuls guides qui puissent conduire à la vérité, ce sont les mathématiques et les expériences. Aussi, grand admirateur de la constitution anglaise, des connaissances acquises par ce peuple, et des progrès qu'il a réalisés en très peu de temps[11], Voltaire oppose-t-il au système de Descartes, le système de Newton

1. Condorcet, *Vie de Voltaire* (Édition Condorcet O'Cosmor et Arago, IV, 20) : « Les idées innées étaient devenues presque un article de foi aux yeux des dévots, qui d'abord les avaient prises pour une hérésie. » — *Ibid.*, 40 : « Lorsque les *Éléments de la philosophie de Newton* parurent, le cartésianisme dominait encore, même dans l'Académie des sciences de Paris. »
2. *Lettres sur les Anglais*, lettre XV.
3. *Discours sur l'homme* : second discours. Cf. *Aventure de la mémoire ; les Adorateurs ou les louanges de Dieu ; Siècle de Louis XIV*, ch. XXXI ; *le Philosophe ignorant*, ch. V.
4. *Dialogues d'Évémère*, VII[e] dialogue.
5. *Les systèmes*, satire : « N'ayant jamais rien lu, pas même l'Évangile. »
6. Lettre à M. Thiériot, 24 février 1733.
7. *Lettres sur les Anglais*, lettre XIV.
8. *Dictionnaire philosophique*. Article Cartésianisme. Cf. *Dialogue de Pégase et du Vieillard*, où Voltaire se moque de Malebranche, « son disciple plus fou mais non pas moins superbe ».
9. *Dialogues d'Evémère*, VII[e] dialogue.
10. La Fontaine, livre X, fable 1[re], dans Voltaire, *Catalogue, etc.*
11. *La Princesse de Babylone*, VIII.

et ses vérités sublimes[1]. Au château de Cirey, il manifeste une grande activité scientifique : il s'occupe des questions de physique, il est pour l'attraction contre les tourbillons. Et de même au système métaphysique de Descartes, Voltaire oppose la psychologie de Locke[2] : son séjour en Angleterre, son amitié avec lord Bolingbroke servirent à lui rendre familières la théorie de la sensation, et la méthode de l'expérience dont Bacon est le père[3]. Il préfère la « sage et modeste philosophie de Locke » qui a fait l'histoire de l'âme, après que beaucoup de raisonneurs en avaient fait le roman, qui ne possède peut-être pas des richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés[4], car

sa main courageuse
A de l'esprit humain posé la borne heureuse[5].

Locke est le « Pascal des Anglais[6] ».

C'est donc en Angleterre, que Voltaire va chercher les guides de sa pensée ; et bien qu'il s'attache aux adversaires de Descartes, nous trouvons en lui un théoricien du Progrès, comme s'il était un véritable cartésien.

## I

Dès 1728, dans ses *Remarques sur les Pensées de Pascal*, Voltaire prend une attitude optimiste ; il l'a encore con-

1. *Éloge historique de Mme la marquise du Châtelet : Lettres sur les Anglais*, lettre XV. — Voir Th. Leconte, *Voltaire Newtonien*, discours prononcé à la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand, 31 juillet 1907.

2. *Les Anciens et les Modernes ou la Toilette de Mme de Pompadour*. Dialogue 1761 : « Newton a parfilé la lumière du soleil, comme nos dames parfilent une étoffe d'or..... et un nommé Locke en a fait autant de l'entendement humain. »

3. *Lettres sur les Anglais*, lettre XIII.

4. *Ibid.*, lettre XIV ; *le Philosophe ignorant*, XXIX. Cf. *Dictionnaire philosophique*, article *Locke* ; *Traité de métaphysique*, ch. III.

5. *La loi naturelle*, 3e partie.

6. *Dernières remarques sur les Pensées de Pascal*, VIII.

servée, quarante ans plus tard, quand il publie ses *Dernières remarques*, à l'occasion d'une édition des *Pensées* données par Condorcet. Nous devons, selon lui, nous féliciter de notre bonheur et de la durée de la vie. Discutant avec Pascal, il attaque sur le terrain théologique la doctrine de la Décadence, et repousse « la prétendue dégradation de l'homme[1] ». Comment a-t-on pu vanter le passé, injurier le présent? N'est-il pas absurde de placer le bonheur dans l'oisiveté que les théologiens attribuent à l'âge d'or qui serait un âge d'innocence, de repos et de plaisir à jamais disparu? Ce serait, au contraire, le pire des états[2]. Loin de là, tout nous montre qu'il y a progrès ; l'esprit humain s'étend tous les jours ; et « nous ne devons pas désespérer de recevoir bientôt des poétiques et des rhétoriques des îles Orcades[3] » : car il y a, en l'homme, un instinct qui le pousse à tout perfectionner ; et, s'il faut distinguer entre l'instinct des animaux et la « raison sublime » qui nous fait faire des inventions, et nous fait vivre, comme on voit que nous vivons[4], il est juste de remarquer que la raison vient après coup, réfléchir sur les inventions de l'instinct, et faire des systèmes[5]. Si nous n'avions pas en nous cet « instinct de mécanique » qui produit de grands effets même chez les hommes les plus grossiers, combien de temps n'aurions-nous pas attendu certaines inventions ; par exemple, si l'on n'avait pas su soulever les poids avant qu'on eut découvert les lois de la mécanique, s'il avait fallu que

1. *Remarques, etc.....*, XVIII, XXIX ; *Les adorateurs ou les louanges de Dieu.*

2. *Dernières remarques, etc.....*, XLI ; *Dictionnaire*, art. Genèse. Cf. *le Philosophe ignorant*, XXVII.

3. *Aux auteurs de la Gazette littéraire*, 4 avril 1764.

4. *Dictionnaire*, art. Instinct.

5. *Dialogues d'Evémère*,, 12e dialogue : « La raison examine à la fin ce que l'instinct a inventé ; elle fait des systèmes..... » Cf. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Introduction, VII : « La nature seule nous inspire des idées utiles qui précèdent toutes nos réflexions. »

cette connaissance précédât l'usage des leviers, que de siècles se seraient écoulés, avant qu'on eut pu déranger une grosse pierre de sa place[1] ? De même qu'il y a en nous un instinct qui perfectionne les arts, il y a aussi un « principe de raison universelle », qui s'applique aux choses morales. Ce principe nous est naturel « comme les plumes sont naturelles aux oiseaux, et la fourrure aux ours », et il a fait trouver à tous les peuples les lois conformes au principe de justice[2].

Par sa nature l'homme est perfectible : il y a certaines conditions au Progrès, auxquelles Voltaire fait allusion dans ses divers ouvrages. D'abord, c'est le temps qui change tout[3] ; tout mûrit par le temps et s'accroît par l'usage[4]. Celui qui étudie les diverses inventions constate que tout se fait par degrés : et « il faut attendre que le temps mette son sceau à toutes les découvertes[5] ». De là, une seconde condition du Progrès : il faut voir en toutes choses, la suite, la liaison ; des vérités, autrefois stériles, sont devenues fécondes ; si les modernes ont réalisé des inventions, telles que le télescope, les lunettes, ces bienfaits ne sont que la suite de ce théorème connu en Grèce, savoir, que l'angle d'incidence est égal à l'angle de réflexion[6]. Ajoutons à cela l'action de l'homme, l'esprit qui dirige le travail, le don que nous avons de réfléchir qui nous fait dépasser le degré de perfection auquel atteignent les animaux ; la méditation persévérante et la combinai-

1. *Essai, etc.....*, Introduction, VII : des sauvages.
2. *Essai, etc., etc..... Ibid.*
3. *La Princesse de Babylone*, X.
4. *La loi naturelle*, 2e partie.
5. *Dictionnaire*, art. Antiquité, section V : de l'origine des arts : *Précis du siècle de Louis XV*, ch. XLIII. Cf. A. B. C., 10e entretien : « Les hommes ne s'éclairent que par degrés. »
6. *Dialogues d'Evémère*, 12e dialogue.

son des idées[1] ; il est facile de voir tous les efforts qu'ont coûté les perfectionnements que nous offre la civilisation, si nous comparons ce que nous sommes avec ce qui était du temps de Hugues Capet[2]. Enfin n'oublions pas que tout ce qui s'est produit dans les nations est le résultat d'un concours de circonstances favorables ; c'est à des circonstances de ce genre qu'est due la formation d'une société d'hommes rassemblés sous les mêmes lois, ainsi que la formation du langage[3].

S'il y a progrès, c'est qu'il y a, chez tous les hommes, un goût pour la nouveauté : et c'est là un bienfait de la nature : si nous nous étions contentés de ce que nous avions, si nous n'avions rien désiré au delà de notre état, « nous mangerions encore du gland, nous coucherions à la belle étoile, et nous n'aurions eu ni Corneille, ni Racine, ni Poussin[4] ». Ne laissons pas trop agir la coutume ; il nous faut « une sage hardiesse » dans les inventions, sinon la « témérité[5] ». Cette crainte des nouveautés est la cause de la lenteur des progrès[6] ; « le monde avec lenteur marche vers la sagesse[7] » ; qu'il s'agisse des transformations d'un peuple, ou du perfectionnement des arts, il faut, pour toutes choses, « un espace de temps prodigieux[8] » : et Voltaire donne des exemples pour prouver ce qu'il avance. Les Chaldéens sont parvenus à un haut degré de philosophie, ont créé des systèmes astronomiques

1. *Un philosophe et un contrôleur général des finances*, dialogue ; *Dictionnaire*, art. Politique, Homme, Instinct.
2. *La défense du Mondain ou l'apologie du luxe*.
3. *Essai, etc.....* Introduction, ch. III.
4. *Dictionnaire*, art. Nouveau. Cf. *Les embellissements de la ville de Cachemire*, dialogue.
5. *Précis du siècle de Louis XV*, ch. XLIII. Cf. *Essai, etc.*, ch. CXXI.
6. *Essai, etc.....* Introduction, ch. IX.
7. Vers cité dans l'*Essai, etc.....*, ch. LXXXIII.
8. *Essai, etc.....* Introduction, III, ch. CLV ; *Avant-Propos* ; *Dictionnaire*, Art. Politique ; *Supplément du discours aux Velches par Antoine Vadé* ; *Lettres d'Amabed*, 7e lettre.

contredisant l'apparence sensible : pour arriver à de pareilles conceptions, il leur a fallu un temps supérieur aux dix-neuf cents années que leur attribuent les légendes[1] ; on dit qu'ils datent de quatre cent mille ans, mais ce n'est pas encore assez[2]. Quant aux Hindous, qui datent leur philosophie de cent quinze mille six cent cinquante-deux ans, ils se trompent certainement : il faut plus de temps pour arriver au point où ils en sont[3]. Et il faut encore plus de temps pour acquérir les premiers rudiments que pour réaliser les progrès postérieurs ; les peuples d'Europe ont fait plus de progrès en un demi-siècle, ces derniers temps, que l'on n'en avait fait depuis les invasions des barbares jusqu'au XIV^e siècle[4]. Tandis que les Chinois, instruits dès la plus haute antiquité, sont restés au terme où ils étaient arrivés, nous, qui avons eu des connaissances très tard, nous avons tout perfectionné rapidement[5] ; même les Anglais ont arraché plus de secrets à la nature en cent ans que le genre humain n'en a découvert dans la multitude des siècles[6]. Les fautes commises dans la vie de l'humanité ne sont-elles pas un aide à son perfectionnement[7] ? Il y a des « vertus héréditaires » et l'on peut dire aux peuples :

Vous avez imité vos pères ;
Qu'on vous imite à votre tour !
Loin ce discours lâche et vulgaire
Que toujours l'homme dégénère,

1. *Essai, etc.....* Introduction, X.
2. *Lettres d'Amabed*, 7e lettre d'Amabed.
3. *Ibid.* : Voltaire fait le calcul du temps qu'il a fallu pour réaliser les inventions dont nous jouissons ; ainsi l'invention d'un langage tolérable, l'écriture alphabétique, la métallurgie, la découverte de la charrue et de la navette, la navigation, autant de progrès qui ont exigé chacun une période de vingt mille ans !
4. *Essai, etc.....* Introduction, XVIII.
5. *Ibid.*, ch. I ; *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXIV.
6. *Siècle, etc......, ibid.* ; *la Princesse de Babylone*, VIII.
7. *Fragments sur l'histoire*, article XII.

Que tout s'épuise et tout finit ;
La nature est inépuisable,
Et le travail infatigable
Est un dieu qui la rajeunit[1].

Mais le Progrès n'a pas la régularité qu'on pourrait croire ; il n'est pas continu. Des progrès se sont produits dans certains pays, tandis que d'autres sont retombés dans l'ignorance ; les arts sont en honneur à Pétersbourg qui n'était qu'un marais au début du siècle, tandis qu'ils sont anéantis dans la patrie d'Homère[2] : « le temps viendra où les sauvages auront des opéras, et où nous serons réduits à la danse du calumet[3] ». On a constaté tant de révolutions, que nul ne saurait prévoir ce qui se passera : sait-on si, après des siècles de progrès, toutes les acquisitions, tous les monuments ne disparaîtront pas[4] ? Voltaire prend, d'ailleurs, un exemple tout contemporain. Grand admirateur du siècle de Louis XIV, il constate que les talents qu'a produits cette époque ne se retrouvent plus[5]. Pour les productions qui ne demandent que « du travail, du jugement et un esprit commun », il peut y avoir continuité dans les progrès et une augmentation de ces ouvrages utiles en histoire, dans les sciences physiques ; mais, dans « les arts purement de génie », il y a des bornes aux sujets sur lesquels l'esprit peut travailler ; aussi, malgré le bénéfice héréditaire que chaque génération retire du travail de celles qui l'ont précédée, doit-on dire « le génie n'a qu'un siècle ; après quoi il faut qu'il dégénère[6] ». Ce n'est pas seulement après la mort de Louis XIV

1. Ode, XIV, 1746.
2. *Dictionnaire*, art. Arts. Cf. *Essai, etc.....* Avant-propos.
3. *Pensées, remarques et observations*, dans les *Mélanges littéraires*.
4. *Essai, etc.....*, ch. CXCVII ; *Anciens et Modernes*.
5. *A M. le duc de la Vallière sur Urceus Codrus*, 1762 ; *l'Homme aux quarante écus*, XV ; *Lettre écrite sous le nom de M. de la Visclède à M. le secrétaire perpétuel de l'Académie de Pau*, 1775.
6. *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXII.

que la nature a semblé se reposer et que la terre est épuisée [1] ; c'est sans doute une loi générale dont le XVIII<sup>e</sup> siècle voit un cas particulier [2]. Il s'agit surtout, ne l'oublions pas, des lettres et des arts ; et ce qui prouve encore l'irrégularité des progrès humains, c'est ce fait que la raison et la vérité, chassées de leur palais de lumière, pendant les siècles d'ignorance et de mensonge, y sont rentrées [3], et, grâce à la raison et à ses progrès que rien ne faisait prévoir, il a suffit d'un demi-siècle pour qu'une nation ne se ressemble plus à elle-même, et soit passée de la sauvagerie à la civilisation [4]. Ce progrès devait bien consoler Voltaire de la décadence littéraire et artistique.

Malgré cette irrégularité, et cette discontinuité, constatées dans les progrès de l'humanité, Voltaire pense qu'il peut y avoir, dans l'avenir, des perfectionnements pour les êtres qui aujourd'hui nous paraissent dégradés et inférieurs. Ainsi, un Brasilien est « une chenille enfermée dans sa fève qui ne sera papillon que dans quelques siècles. Il aura peut-être un jour des Newton et des Locke, et alors, il aura rempli toute l'étendue de la carrière humaine, supposé que les organes du Brasilien soient assez forts et assez souples pour arriver à ce terme : car tout dépend des organes [5] ». Ne croirait-on pas lire la fameuse page des *Principes de Psychologie*, où Spencer trace le tableau de l'évolution intellectuelle de l'humanité ?

1. *Ibid., ibid., Discours à l'Académie française*, 1746 ; *la Princesse de Babylone*, X.

2. *Correspondance avec le roi de Prusse*, 27 mai 1737 : « Nos belles-lettres commencent à bien dégénérer, soit qu'elles manquent d'encouragement, soit que les Français, après avoir trouvé le bien dans le siècle de Louis XIV, aient aujourd'hui le malheur de chercher le mieux, soit qu'en tout pays la nature se repose après de grands efforts, comme les terres après une moisson abondante. »

3. *Éloge historique de la Raison*, 1774.

4. *Note à l'ode sur la mort de la princesse de Bareilh.*

5. A. B. C., 7<sup>e</sup> entretien : *Que l'Europe moderne vaut mieux que l'Europe ancienne.*

## II

Sans vouloir retrouver par avance, dans Voltaire, les vastes généralisations de Spencer, on peut soutenir qu'il a eu une idée nette du Progrès : il étudie cette idée à un double point de vue, d'abord dans l'histoire prise en son ensemble, ensuite dans le domaine plus spécial des connaissances scientifiques.

Pour ce qui concerne l'histoire sociale, si, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations,* Voltaire a simplement voulu faire l'histoire de la société pendant neuf siècles, il s'est cependant rendu compte que l'historien doit étudier le développement des nations à travers le temps, et que les événements prennent plus ou moins d'importance, suivant qu'ils servent ou non à ce développement. Aussi, son *Essai* est-il précédé d'une *Introduction* qui reçut pour titre : *Philosophie de l'histoire.* Et, à ce sujet, il se pose, pour Voltaire, la question qui doit se poser pour tout penseur qui étudie la continuité des faits sociaux et qui, par conséquent, doit en arriver, en dernière analyse, aux décisions et aux actions humaines. Cette question est celle de la liberté. Suivant la solution que l'on donne à ce problème, la philosophie de l'histoire se présente sous des aspects différents.

Voltaire est-il partisan ou adversaire de la liberté?

De ce que Voltaire voit les choses avec l'acquis scientifique de son siècle, de ce qu'il veut écarter le surnaturel en histoire et ne point tenir compte de la Providence [1], on comprendrait qu'il cherchât à soumettre l'homme et les sociétés aux conditions de l'existence naturelle [2] ; et, en

1. Faguet, *XVIIIe siècle,* p. 219 et suiv.
2. Voir Taine, *l'Ancien régime,* t. I, p. 266-277 : « Les sciences morales

fait, à plusieurs reprises, il se prononce contre le libre-arbitre ; il est sous l'influence de Locke et de Collins ; et, il pense que rien ne se produit sans cause, que le destin régit tous nos actes, et que tous les êtres, sans exception sont soumis à des lois invariables [1]. S'inspirant visiblement de Spinoza [2], ne va-t-il pas jusqu'à dire que « nous sommes des machines produites par l'Éternel géomètre, auquel nous sommes mille fois plus soumis que l'argile ne l'est au potier qui la façonne [3] », et que si des « âmes tendres » craignent que l'enchaînement nécessaire des choses ait pour conséquence de dépouiller la vertu de son mérite, et le crime de son horreur, c'est là un « vain jeu d'esprit » ? Raisonnez et vous conclurez tout le contraire [4]. Voltaire serait donc fataliste, bien qu'il reconnaisse n'avoir pas toujours pensé de même [5]. Mais, même dans les passages où il nie le plus fermement la liberté, il faut reconnaître que Voltaire ne discute pas clairement la question, se contente d'affirmations, et fait des comparaisons qui ne sont pas des raisons, n'a pas le sens exact des concepts philosophiques [6] ; et, en opposition avec les opinions fatalistes que l'on trouve chez lui, on rencontre, sans peine, des passages de ses écrits où se manifeste un sentiment assez net de la contingence et de l'existence de la liberté. Son *Traité de Métaphysique* est de 1734 ; il n'a jamais été imprimé de son vivant, et fut composé pour Mme du Châtelet ;

se détachent de la théologie et se soudent comme un prolongement aux sciences physiques. »

1. *Le philosophe ignorant. Il faut prendre un parti ou le principe d'action.*
2. *Lettres à Oldenburg* (*Œuvres*, trad. Saisset, t. III, p. 370).
3. *Il faut prendre un parti*, XI. Cf. *Ibid.*, I, VII.
4. *Ibid.*, XIII ; *Dictionnaire*, art. Franc-arbitre ; Destin.
5. *Le philosophe ignorant*, XIII (allusion au *Traité de Métaphysique*).
6. Par exemple dans *le Philosophe ignorant*, XIII : « Vous pensez qu'une reine qu'on couronne ne se mettra pas nue sur l'autel. Cela est aussi sûr que d'affirmer qu'elle mourra un jour. » « Il n'y a point de milieu entre la nécessité et le hasard ; or, il n'y a point de hasard, donc tout ce qui arrive est nécessaire. »

l'auteur, comme font remarquer les éditeurs de Kehl, a pu y dire sa pensée toute entière ; il renferme ses véritables opinions ; dans cet ouvrage, Voltaire affirme la liberté humaine ; et, pour convaincre les autres de son existence, il ne manque pas d'en indiquer les limites et de préciser qu'elle peut être plus grande ou plus petite suivant les individus, de même que nous n'avons pas tous la même force physique[1] ; dans ses lettres au roi de Prusse. il montre que l'erreur des fatalistes provient de ce qu'on fait de la volonté et de l'entendement autant de petits êtres séparés, et il définit la liberté : le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, de se mouvoir ou de ne se mouvoir pas conformément au choix de son propre esprit. Il ne veut pas de « ces immuables lois de la nécessité », de « cette chaîne des corps, des esprits et des hommes[2] » — idée issue du système cartésien : il tourne en ridicule ceux qui soutiennent l'enchaînement absolu de tous les événements, en prétendant, par exemple, que le fait de partir du pied gauche, au lieu de partir du pied droit a provoqué l'assassinat de Henri IV par Ravaillac[3] ; et, si tout a sa cause, il ne faut pas croire que des événements, insignifiants par eux-mêmes, ont une influence sur la suite de tous les faits[4]. Il y a donc une certaine contingence dans nos pensées. et dans les événements du monde ; et nous pensons que c'est avec ce sentiment que Voltaire a tracé un tableau de l'histoire.

L'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* est l'ou-

1. *Traité de métaphysique*, VII. Cf. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*. III, p. 581.
2. *Poème sur le désastre de Lisbonne.*
3. *Un brachmane et un jésuite, sur la nécessité et l'enchaînement des choses*, 1757.
4. *Dictionnaire*, art. Chaîne ou génération des événements. Cf. Condorcet, *Vie de Voltaire* : « Il croyait à la liberté dans le sens où un homme raisonnable peut y croire, c'est-à-dire qu'il croyait au pouvoir de résister à nos penchants, et de peser les motifs de nos actions. »

vrage dans lequel Voltaire a tenté de faire « un tableau du monde...... un tableau général et bien articulé » ; il cherche à « démêler dans les événements l'histoire de l'esprit humain[1] », en se préoccupant des effets qu'ont produits sur le bonheur des nations les préjugés et les lumières des différents siècles[2] ; aussi a-t-il souci des progrès de la civilisation, des actions des grands hommes qui ont préparé des plaisirs purs et durables à ceux qui ne sont point encore nés, des souverains qui ont rendu leurs peuples meilleurs et plus heureux[3].

Après avoir dit que notre globe a subi des révolutions dont nous avons la preuve[4], et montré que, très vraisemblablement, l'homme a été, pendant des milliers de siècles, agreste et grossier[5], Voltaire affirme, comme il l'avait déjà fait dans le *Traité de métaphysique*, qu'il y a toujours eu quelque société, parce que nous n'étions pas faits pour vivre à la manière des ours[6]. Il y a, en nous, « une bienveillance naturelle » qui est, avec l'amour de nous-mêmes, et nos besoins mutuels, le fondement de la société[7]. Dire que l'homme est originairement fait pour

1 *Essai, etc., etc...* : Avant-propos, préface. Cf. *Fragments sur l'histoire*, art. I : « contempler l'esprit des hommes » ; *Siècle de Louis XIV* : « Une écluse du canal, qui joint les deux mers, un tableau du Poussin, une vérité découverte sont plus précieuses que les annales de la cour, ou les relations de campagne. » Pierre Leroux (*Encyclopédie Nouvelle*, t. VIII, p. 729-739, article *Voltaire*) est sévère pour Voltaire, qui « entreprend son livre comme un drame ou un roman,..... ne sait voir que des faits ».

2. C'est la caractéristique donnée par Condorcet (*Vie de Voltaire*) sur l'*Essai*. Selon Garat (*Mémoires historiques sur la vie de M. Suard, sur ses écrits et sur le XVIIIe siècle*, livre IIe) l'*Essai* vaut à Voltaire « le titre d'historiographe du genre humain ».

3. *Essai, etc.*, avant-propos.

4. *Ibid.*, introduction, ch. I.

5. *Ibid., ibid.*, ch. VII. Cf. *Un chrétien contre six juifs ou réfutation d'un livre intitulé : Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais*, 1776. Treizième niaiserie. « Tous les peuples ont commencé par être à peu près également cruels, méchants, superstitieux et sots ».

6. *Ibid., ibid.* Cf. *Dictionnaire*, art. Homme.

7. *Traité de Métaphysique*, ch. VIII, IX ; *Remarques sur les Pensées de Pascal*, XI.

vivre seul est un paradoxe dû à quelques mauvais plaisants[1]; et les êtres qui vivent solitaires sont les « excréments de la société[2] ». L'état de société nous est naturel, comme il est naturel pour l'hirondelle de faire son nid, pour la poule de pondre des œufs.

Il a fallu longtemps aux hommes réunis en société pour former les premiers rudiments d'un langage imparfait et barbare; primitivement, on n'avait aucune langue, on se comprenait par des cris et des gestes; et le premier langage articulé, composé uniquement de monosyllabes, a été créé par les hommes les plus ingénieux, doués d'organes plus flexibles, qui ont fait répéter par les enfants les sons qu'ils avaient formés. Ce langage, produit de l'imitation, a servi plus tard pour exprimer les nuances de la pensée et les opérations secrètes de l'esprit humain[3]. En même temps que se formait le langage, les hommes disputaient leur nourriture aux animaux; ceux-ci leur servaient quand ils les prenaient avec les instruments qu'ils inventèrent, après bien des siècles[4]; longtemps après, naquit une religion, et quelque espèce de culte grossier; la connaissance de Dieu est le fruit de la raison cultivée[5].

Après ces considérations, Voltaire étudie les grands peuples de l'antiquité: il s'attache aux mœurs et à la civilisation des Chaldéens, des Babyloniens, des Syriens, des Arabes, des Indous, avant d'arriver aux Grecs, et à leurs mystères, aux Juifs et à leur législateur Moïse, aux Romains et à leur esprit de conquête; et, ne se bornant pas aux seules nations européennes, il fait l'histoire de la Chine, de l'Inde, de la Perse, de l'Arabie; puis, il arrive aux

1. *Dictionnaire*, art. Homme.
2. *Essai, etc., ibid.* : Des sauvages. Cf. *A. B. C.* : « Les hommes insociables corrompent l'instinct de la nature humaine ».
3. *Essai, etc.*, introduction III.
4. *Dictionnaire*, art. Homme : « Pour allumer du feu et faire des flèches, il fallut des siècles ».
5. *Essai, etc., ibid.*, V.

commencements du Christianisme et à la puissance des papes. Et, comme son dessein est de « marquer la naissance et la formation des mœurs nationales, le progrès de la société, le développement de l'esprit humain depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII[1] », il fera voir « par quels degrés on est parvenu de la rusticité barbare de ces temps à la politesse du nôtre[2] ». Dans la partie catholique de l'Europe, la guerre de l'empire et du sacerdoce est le principe de toutes les révolutions ; c'est le fil qui conduit dans le labyrinthe de l'histoire moderne ; malgré les erreurs et les préjugés, on voit les hommes s'éclairer, apprendre à penser, rectifier leurs idées, lutter pour leurs opinions ; à cette lutte on doit des événements tels que l'établissement de la religion de Mahomet, les croisades, les querelles théologiques qui ont désolé l'Allemagne, l'Angleterre et la France[3]. Tous ces événements ont été une longue préparation dont le point d'arrivée a été le siècle de Louis XIV, cet « âge illustre », « ce siècle heureux qui vit naître un révolution dans l'esprit humain[4] », et pendant lequel cet esprit a fait le plus de progrès[5]. Ce sont ces progrès que Voltaire énumérera dans l'ouvrage qu'il consacre à ce siècle, bien plus grand que celui de Henri IV[6] : progrès de toutes sortes et dans toutes les connaissances, progrès de l'esprit de sagesse et de critique qui commence à présider à l'éducation[7] ; progrès de la musique, de l'architecture, de la peinture, de la sculpture,

1. Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, p. 83.
2. *Remarques de l'Essai, etc.*, IIe remarque.
3. *Remarques, etc.*, IIe, IIIe, VIIe, IXe, XIIe, XVe remarques.
4. *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXII.
5. *Ibid.*, ch. XXXIV.
6. N'en déplaise à l'Abbé de Saint-Pierre, à ses *Annales Politiques* et à toutes ses chimères gouvernementales. (Voir les Pièces relatives au *Siècle de Louis XIV* : *Défense de Louis XIV contre les Annales Politiques de l'Abbé de Saint-Pierre*.)
7. *Siècle, etc.*, ch. XXXI.

de la chirurgie[1]. Ce siècle a été le modèle du siècle présent[2]; il servira d'exemple aux siècles à venir[3]; si la science du gouvernement s'est perfectionnée, ce fut dans le siècle dernier que furent jetées les semences de cette science utile[4].

L'histoire des sociétés est donc une démonstration du Progrès[5].

Il en est de même si l'on étudie plus spécialement le développement des sciences et les applications pratiques auxquelles elles donnent lieu. Nous savons que, en mathématiques, nous avons trouvé des prodiges; Apollonius et Archimède seraient des écoliers, s'ils vivaient à notre époque[6]. Quand Voltaire entretient ses correspondants du *Siècle de Louis XIV* qu'il prépare, de cette « espèce d'histoire philosophique », il déclare que c'est du progrès des arts et des sciences qu'il s'occupera[7]; parfois même, il affecte un certain mépris pour la spéculation pure, et reporte toute son estime sur les inventions pratiques[8].

1. *Ibid.*, ch. XXXIII.
2. *Réfutation d'un écrit anonyme contre la mémoire de feu M. Joseph Saurin.*
3. *Conseils à un journaliste.*
4. *Précis du Siècle de Louis XV*, ch. XLIII.
5. Citons pour mémoire, un ouvrage qui parut bientôt après l'*Essai sur les mœurs*, et qui est aussi, malgré ses longueurs et sa lourdeur un essai de démonstration par l'histoire des progrès accomplis depuis l'antiquité. Goguet (*De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples*. Paris, 1758, 3 volumes) a voulu montrer qu' « il n'y a nulle comparaison à faire entre tout ce que les Grecs ont pu savoir et ce que nous connaissons à présent », que l'état des arts et des sciences a toujours été lié avec la constitution et l'état actuel du gouvernement, avec les mœurs et les usages. Voir la *Récapitulation*. t. III, p. 243.
6. *Les oreilles du Comte de Chesterfield*, ch. IV.
7. Lettre à de Burigni, 29 octobre 1738; lettre à l'abbé Dubos, 30 octobre 1738.
8. *Dictionnaire*, art. Philosophie: « Les inventeurs des arts mécaniques ont été plus utiles aux hommes que les inventeurs des syllogismes; celui qui imagina la navette l'emporte furieusement sur celui qui imagina les idées innées ».

Mais, qu'il s'agisse du progrès des connaissances, ou du progrès des arts, Voltaire pense, comme dans sa théorie générale du Progrès, qu'il faut pour le réaliser, des hasards heureux, des circonstances favorables, et beaucoup de temps[1] : il ne craint pas de reprocher à ses compatriotes de s'être opposés à l'introduction des vérités qui leur venaient d'ailleurs, d'être « venus bien tard en tout genre[2] », et d'avoir eu des préventions contre les doctrines étrangères, parce qu'il fallait bien à leurs yeux, qu'un étranger eût tort[3]. Pour qu'il y ait progrès en matière de connaissances, il faut d'abord voir les fautes de l'antiquité[4] ; mais il n'est pas dit que celui qui nous met sur la voie de la vérité va jusqu'au bout de cette carrière. « Celui qui découvre des terres nouvelles ne peut tout d'un coup en connaître toutes les propriétés ; » ainsi, Descartes a fait un essai, Newton a fait un chef-d'œuvre[5]. Combien d'arts, aussi, se sont créés, grâce à des inventeurs ignorés ; la gloire n'est à personne[6]. Comment décider quel est le plus méritant de celui qui a trouvé les premiers éléments d'un art, ou de celui qui l'a perfectionné ? Voltaire ne sait même pas quel est celui qu'honorent les louanges de la postérité, quel est celui dont on retient et dont on célèbre le nom : il laisse la question sans la résoudre, ou plutôt il a

1. *Essai*, introduction, x ; *Anciens et modernes*, dialogue.

2. *Observations sur MM. Jean Law, Melon et Dutot, sur le commerce, le luxe, les monnaies et les impôts ; Petit commentaire sur l'Éloge du Dauphin composé par M. Thomas*, 1766. Cf. Lettre à M. Helvetius, 26 juin 1765 : « Nous ne sommes pas faits en France pour arriver les premiers. Les vérités nous sont venues d'ailleurs, mais c'est beaucoup de les adopter ».

3. *Dictionnaire*, art. Sensation.

4. *Lettres sur les Anglais*, XV : « Descartes a donné un œil aux aveugles ; ils virent les fautes de l'antiquité et les siennes ».

5. *Ibid.* Dans le *Dictionnaire* (art. Cartésianisme), Voltaire soutient que Newton n'a pas d'obligation à Descartes ; à peine le connaissait-il.

6. *Essai*, ch. LXXXI ; *Les oreilles du Comte de Chesterfield*, ch. VI ; *Dictionnaire*, art. Antiquité, section V : De l'origine des arts.

changé d'opinion suivant les différents cas qui lui revenaient à l'esprit[1].

Voltaire est plus précis, quand il indique que la découverte des vérités n'a pas suivi la ligne que l'on croirait qu'elle dut suivre. Cette découverte n'est pas toujours en rapport avec les lumières de l'esprit. On savait aller au bout du monde, on avait des moyens de destruction, et l'on ne connaissait pas la circulation du sang et les lois physiques. C'est à la fin du xvi^e^ siècle, que la vraie philosophie commença à luire avec Bacon[2]; et cependant, des inventions telles que la boussole, l'imprimerie, la gravure, les moulins à vent n'ont pas été faites par de sublimes philosophes, mais dans le temps de la barbarie scolastique[3]; chose plus curieuse, la découverte du feu et l'art de faire du pain sont plus nécessaires que l'imprimerie et la boussole: et, cependant, ce sont des hommes sauvages qui ont fait ces découvertes[4]. Il y a, il faut le reconnaître, des « vérités ingénieuses et inutiles » ; elles ressemblent à des étoiles « qui, placées trop loin de nous, ne nous donnent point de clarté[5] ». Aussi, pas plus de

1. D'une part, Voltaire dit (Ode VIII);

Heureux qui les premiers marchent dans la carrière !
N'y fassent-ils qu'un pas, leurs noms sont publiés :
Ceux qui, trop tard venus, la franchissent entière,
Demeurent oubliés.

D'autre part, nous lisons, dans le *Dictionnaire philosophique* (art. Antiquité, section V : de l'origine des arts) : « Le premier tisserand, le premier maçon ont été sans doute de grands génies, mais on n'en a tenu aucun compte. Pourquoi ? c'est qu'aucun d'eux n'inventa un art perfectionné ».

2. *Essai, etc.*, ch. CXXI.

3. *Ibid*, ch. LXXXI ; *Lettres sur les Anglais*, XIII et XXV.

4. *Ibid.*, XIII : « Les inventions les plus étonnantes et les plus utiles ne sont pas celles qui font le plus d'honneur à l'esprit humain. C'est à un instinct mécanique, qui est chez la plupart des hommes, que nous devons la plupart des arts, et nullement à la saine philosophie. » Cf. *Dictionnaire philosophique*, art. Religion, section III. Deuxième question : « On commence en tout genre par le simple, ensuite vient le composé, et souvent enfin on revient au simple par des lumières supérieures. Telle est la marche de l'esprit humain. »

5. *Ibid.*, XXV.

continuité en matière de connaissances que dans le Progrès général de l'humanité. Il n'y a pas eu une suite continue de grands hommes depuis l'antiquité, depuis Cicéron, par exemple, jusqu'à nos jours[1]. L'humanité a vécu sept à huit cents ans, comme des sauvages, après la destruction de l'empire romain. Le genre humain a été abruti par les moines, alors que les Romains l'avaient éclairé ; et, il y a si peu une loi nécessaire dans la production des esprits, que, même parmi ces moines, la nature a suscité des hommes utiles : Alexandre Spina a inventé l'art de secourir la vue affaiblie, Roger Bacon et Schwartz ont inventé la poudre[2].

Voltaire affirme cependant, comme l'avait fait Fontenelle, une sorte de développement parallèle des diverses productions de l'esprit. Il ne faudrait pas voir ici une contradiction entre les idées du philosophe. Cette liaison, cette dépendance de toutes les sciences, il l'affirme surtout pour l'époque moderne, pour le siècle de « la saine philosophie » qui doit éclairer le genre humain ; c'est dans ce siècle que se produit vraiment l'union de la pratique et de la spéculation, séparées dans les temps passés, comme nous l'avons vu. Voltaire parle tantôt en historien, tantôt en réformateur, en homme qui annonce ce que seront les temps nouveaux préparés par ses contemporains et par lui. Examinant les faits de l'histoire il voit une certaine indépendance entre la théorie et la pratique : mais si nous voyons ce qui se passe devant nous, si nous jetons les yeux sur les nations qui ont le plus fait pour le progrès des lumières et des mœurs, nous pouvons dire que « tous les arts sont frères », que « chacun d'eux en éclaire un autre » ; et, de ce concours résulte « une lumière universelle ». C'est la philosophie nouvelle qui sera

1. Voir dans *Anciens et Modernes ou la toilette de Madame de Pompadour*, les paroles de Tullia, fille de Cicéron.

2. *Anciens et modernes*. Cf. *Essai, etc.*, ch. LXXXI.

le moyen de régénérer le monde. Nous en voyons déjà les effets. « La philosophie a secouru la politique en donnant de nouvelles vues pour les manufactures, pour les finances, pour la construction des vaisseaux. » Il y a une liaison « entre le calcul de l'infini et l'invention d'une nouvelle charrue ». Voyez les Anglais qui sont devenus « les précepteurs des nations ». « Le même génie entreprenant et persévérant qui leur fait fabriquer des draps plus forts que les nôtres, leur fait aussi écrire des livres de philosophie plus profonds[1]. » Mais, n'oublions pas que si, de notre temps, les lumières en se répandant, ont eu et auront une influence heureuse sur la pratique, le progrès de la philosophie n'a pas pour compagnon nécessaire le progrès des beaux-arts. Si les modernes sont plus grands géomètres que les anciens, ce n'est pas une raison pour qu'ils soient plus grands poètes et plus grands orateurs ; Voltaire signale cette erreur commise par l'abbé Terrasson[2] ; il a soin de distinguer entre le génie qui baisse et baissera et les lumières qui se sont multipliées[3].

En résumé, que l'on considère l'histoire générale de l'humanité, ou la succession des connaissances, on peut dire qu'il y a Progrès, mais non un Progrès nécessaire ni un Progrès se manifestant uniformément dans tous les ordres d'activité, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

## III

Pour le philosophe qui avait sur le Progrès les idées

1. *Note à l'Ode sur la mort de la Princesse de Bareilh.*

2. *Article de la Gazette littéraire, à propos d'une traduction italienne* des *Hymnes de Callimaque de Cyrène*, 23 mai 1764.

3. A M. le duc de la Vallière, 1762 : « Mille peintres du temps de Salvator Rosa ne valaient pas Raphaël et Michel-Ange ; mais ces mille peintres médiocres que Raphaël et Michel-Ange avaient formés, composaient une école infiniment supérieure à celle que ces deux grands hommes trouvèrent établie de leur temps ». *Discours à l'Académie* : « Comme il y a beaucoup d'esprit en France, on y trouvera dorénavant moins d'esprits supérieurs ! »

que nous venons d'exposer, et surtout pour un philosophe du XVIII[e] siècle, il devait se poser une question, celle-là même qui était à l'ordre du jour au moment où il écrivait. C'était celle-ci : que devons-nous penser des anciens ? Elle se rattache intimement, nous le savons, au problème même du Progrès. Qu'est-ce qu'en pense Voltaire ?

Il reconnaît que « le grand procès des anciens et des modernes est sur le bureau depuis l'âge d'argent qui succéda à l'âge d'or[1] », et il dit aussi qu'il ne prendra pas un parti, « parce que ce procès est interminable[2] ». Mais c'est là une simple boutade : en réalité, Voltaire a pris parti : si, au premier abord il paraît classique, parce qu'il défend Homère et les trois unités, en réalité, il a affirmé la supériorité des modernes dans le *Siècle de Louis XIV*, en 1738 et dans d'autres ouvrages postérieurs[3]. Il ne veut pas que l'on soit comme les Romains d'aujourd'hui, « ces espèces de fripiers, qui tirent leur gloire des vieux habits qui restent dans leurs magasins », et veulent faire passer pour des chefs-d'œuvre des monuments, par cela seul qu'ils sont vieux de plus de vingt siècles[4] ; mais, il faut montrer en quel sens Voltaire est partisan des modernes.

On a de la vénération pour les anciens, parce que le temps semble rendre respectables les défauts des hommes[5] : aussi a-t-on plus d'amour pour l'antiquité que pour la vérité[6] : et trop souvent des hommes, cependant instruits, n'ont pas voulu voir nos découvertes scientifiques en astronomie, en anatomie, nos œuvres d'art. On a bien vu,

1. *Dictionnaire*, art. : Anciens et Modernes.
2. *Il faut prendre un parti ou le principe d'action.*
3. *Siècle*, ch. XXXIV : « Cette dispute est enfin décidée, du moins en philosophie ». Voir aussi : *Anciens et Modernes*, dialogue 1761 ; *A. B. C.*, 1768 ; *Dictionnaire*, art. cité, Antiquité, section V[e] : de l'origine des arts.
4. *La Princesse de Babylone*, IX.
5. *Dans les Lettres sur les Anglais* (XIX), Voltaire dit, en parlant de Shakespeare : « La plupart des idées bizarres et gigantesques de cet auteur ont acquis au bout de deux cents ans, le droit de passer pour sublimes ».
6. Lettre à M. Helvétius, 4 octobre 1763.

à propos des découvertes de Newton, que « toute vérité, comme tout mérite, a les contemporains pour ennemis ». C'est là un préjugé, une illusion qu'il faut détruire. Même au point de vue de l'art, les modernes sont supérieurs aux anciens ; l'Arioste et le Tasse l'emportent sur Homère ; la peinture du xvi^e^ siècle a été supérieure à celle des Grecs qui ignoraient l'art de la perspective et du clair-obscur ; il en est de même pour la musique et pour l'architecture italienne [1]. Pour les lettres, il y a des genres, dans lesquels les modernes sont de beaucoup supérieurs aux anciens, et d'autres, en très petit nombre, dans lesquels nous leur sommes inférieurs [2]. La *Phèdre* de Racine est supérieure à celle d'Euripide ; Molière l'emporte sur Térence ; c'est ce dont convient Tullia elle-même que Voltaire introduit dans son dialogue : *les Anciens et les Modernes*. Quant aux Chinois et aux Égyptiens dont on admire les œuvres architecturales, ils n'auraient pas pu faire une statue, comme en font nos sculpteurs d'aujourd'hui [3]. Dans le domaine scientifique, qui oserait nier la supériorité des modernes ? Ils ont découvert des vérités que les anciens ne soupçonnaient pas ; et Voltaire désigne, par des anagrammes transparents, ou même, sans les citer du tout, les savants ses contemporains qui ont enrichi le domaine des sciences. En face de ces théories modernes, les doctrines des anciens sont des fables, tout au plus agréables, mais ne prouvant rien ; et, bien que nos modernes aient parfois mêlé des fictions aux vérités, en métaphysique, par exemple, nos inventeurs modernes sont des dieux, des magiciens, des géants auprès desquels les Grecs ne sont que des enfants [4]. Il faut le reconnaître :

1. *Essai, etc...*, ch. CXXI.
2. *Dictionnaire*, art. Anciens et Modernes. Cf. *Dialogues d'Evémère*, 12^e^ dialogue.
3. *Ibid.*
4. *Dialogues d'Evémère*, 8^e^, 9^e^, 10^e^, 11^e^ et 12^e^ dialogues.

les conditions dans lesquelles se sont produits les esprits d'autrefois ne sont pas identiques à celles dans lesquelles se produisent ceux d'aujourd'hui ; cela même fait que les œuvres des uns dureront toujours, et que celles des autres ne sont pas sans défauts[1]. C'est cette leçon de tact que Voltaire veut donner aux partisans irréfléchis des anciens, comme aux défenseurs opiniâtres des modernes. Mais, surtout, il veut qu'on fasse une distinction importante entre ceux qui, ayant vécu avant nous seraient nommés indistinctement des anciens, et par cela seul, l'objet de notre culte. Nous admirons et respectons Cicéron, nous prenons dans ses œuvres les règles de l'éloquence, bien que nous ayons trouvé d'autres lois de physique que celles des Romains ; mais ce n'est pas une raison pour vénérer les « scolastiques barbares », parce qu'ils ont aussi vécu avant nous ; ceux-là nous les « sifflons ». Ne savons-nous pas que, pendant plusieurs siècles, l'humanité a dégénéré sous l'influence des moines ? En faisant cette distinction, Voltaire pense qu'il y a là de quoi terminer « la querelle entre les anciens et les modernes[2] » : et il revient ainsi à la théorie du Progrès social et intellectuel, telle qu'il la présente dans ses œuvres si diverses. La question des Anciens et des Modernes en est pour lui, comme le corollaire.

## IV

Quand un philosophe parle du Progrès, il se fait, par cela même, une idée sur la valeur du monde ; il décide non pas seulement, si ce qui est vaut mieux que ce qui a été, mais aussi si dans l'ensemble des faits soumis à notre

1. *Discours aux Velches par Antoine Vadé.*
2. *Les Anciens et les Modernes*, dialogue, fin.

expérience, il y a plus de bien que de mal ou, inversement, plus de mal que de bien. En d'autres termes, il est pessimiste ou optimiste. La question devait se poser pour Voltaire auquel n'est resté étranger aucun problème philosophique ou social ; et, au premier abord, il peut sembler qu'il soit flottant, indécis et qu'il n'ose pas prendre parti dans un sens ou dans l'autre, soit par un effet de son humeur capricieuse, soit faute d'avoir discuté le problème en vrai philosophe. Voltaire a été jugé diversement sur ce point important de sa doctrine. Renouvier le considère plutôt comme un pessimiste, parce qu'il rejette l'optimisme leibnitzien : il y aurait, dans son opuscule : *Il faut prendre un parti ou le principe d'action*, une description du mal qui fait de l'ouvrage « un ouvrage de l'un des maîtres de Schopenhauer » : et s'il se laisse aller, dans sa jeunesse, à quelques vues optimistes, son pessimisme s'accentua, quand il avança en âge : il serait donc une « exception remarquable » à l'esprit optimiste de son siècle [1]. On a pensé aussi que Voltaire a été tour à tour optimiste et pessimiste, « un pur Condorcet », puis « un pur Rousseau » parce qu'il a « changé souvent d'idée fixe » [2].

Que Voltaire ait eu des moments, des crises de pessimisme, de désespérance, on ne saurait le nier. En 1713, il imite une ode d'Horace, dans laquelle l'auteur latin faisait la description des mœurs contemporaines, et n'était pas tendre pour elles ; Voltaire le prend pour modèle, et intitule son poème : *Sur les malheurs du temps* [3]. Il y est franchement pessimiste, quand il décrit les malheurs de la guerre, l'orgueil des rois, la vénalité des juges, la mollesse des nobles d'autrefois qui ont perdu leur ancienne

1. Renouvier, *Philosophie analytique...*, t. III, p. 583 et suiv. — La même opinion est exprimée par Crouslé dans l'*Histoire de la langue et de la littérature françaises* publiée sous la direction de Petit de Julleville, t. VI, p. 132.
2. Faguet, *Dix-huitième siècle*, p. 210.
3. Cf. Horace, *Odes*, livre III, ode VI.

vaillance, le relâchement des mœurs de la famille, les vices de la jeunesse, les trafics honteux de certains mariages, etc... Ne sont-ce pas là des sujets de plaintes qui auront plus tard leur écho[1] ? Des événements malheureux provoquent le désespoir de Voltaire ; à propos de l'établissement d'une chambre de justice, en 1715, il parle de « la France réduite aux abois », et il craint de voir renaître les temps de Claude et de Néron. C'est pour lui une occasion de faire l'éloge du temps passé, des Francs, qui menaient une vie vertueuse, de vanter

Au travail endurci leur superbe courage,

de regretter

De ces sauvages temps l'héroïque rudesse,

et de constater que cette « austère pureté » a disparu, pour laisser la place au luxe, à l'orgueil, à l'erreur. Voltaire était jeune ; cependant, plus tard, il manifestera encore un certain mécontentement, se montrera désabusé, et peu confiant dans l'action des moralistes[2] : en 1760, époque de malheurs pour la France, il gémira sur la décadence des talents, mais ceci n'est pas surprenant chez l'admirateur du siècle de Louis XIV[3] ; et il ira même jusqu'à se demander

..... Pourquoi, dans ce globe, un destin trop fatal
Pour une once de bien mit cent quintaux de mal[4].

Ce sont là des déclarations nettement pessimistes ; et il serait injuste de ne pas tenir compte de ces « poussées »

1. *Sur les malheurs du temps* : Aux maux les plus affreux le ciel nous abandonne..... Les dieux ont frappé du tonnerre les peuples et les rois, etc., — Cf. *Le monde comme il va, vision de Babouc*, 1746.

2. Lettre à M. de Bastide, 1760 : « Le monde ira toujours comme il va : ..... les hommes tiennent trop à leurs vices ».

3. *Le Russe à Paris, ou dialogue d'un parisien et d'un russe*,

Votre nuit est venue après le plus beau jour ;
. . . . . . . . . . . . . . . .
Tout se corrompt un peu . . . . . . . .

4. *Les Systèmes*, satire, 1772.

de désespoir chez Voltaire. Mais est-ce là son attitude vraie, définitive, comme le pense Renouvier? Nous ne le croyons pas ; et s'il est plus vrai de dire, avec M. Faguet. que Voltaire a été tour à tour pessimiste et optimiste, il nous semble que son esprit incline plutôt vers un état d'optimisme, vers l'opinion d'un philosophe du Progrès, tel que ses œuvres nous l'ont montré. Son pessimisme, tout intermittent et passager. s'explique aisément, comme nous le verrons.

Voltaire nous apparaît comme un partisan de l'optimisme, et cela, de deux façons. D'abord, il résout la question en pur philosophe, qui se sert d'arguments théoriques et abstraits, discute, réfute, affirme, raisonne. Ensuite, il se place au milieu de la réalité concrète, actuelle ; il est un homme du XVIII<sup>e</sup> siècle, spectateur de son temps, et, à ce titre, il se fait une opinion sur la valeur des choses. Nous allons suivre la pensée de Voltaire sous ces deux aspects.

Quand il raisonne en philosophe et discute les opinions des autres philosophes, Voltaire repousse le pessimisme, peut-être parce qu'il conduit à la religion, mais surtout parce que Pascal qui en est l'apôtre a « montré l'homme sous un jour odieux »[1]. Il le blâme de nous avoir peints tous méchants et malheureux, et d'avoir dit au genre humain des injures comme il en disait aux jésuites. Aussi, prend-il « le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime » ; cinquante ans plus tard, il revient aux *Pensées* à propos de l'édition qu'en donna Condorcet ; son opinion n'a pas changé : il proteste encore contre ces « discours de malade »[2]. Mais il ne s'élève pas moins nettement contre l'optimisme. Il faut savoir que la félicité complète n'est pas possible ; c'est « la pierre philosophale de

1. *Remarques sur les Pensées de Pascal.*
2. *Dernières remarques sur les Pensées de Pascal,* LI.

l'âme »[1]. Le roman de *Candide* est une opposition formelle à cet optimisme naïf et outrecuidant qui ne démordrait pas d'une doctrine métaphysique, malgré les démentis des faits et de l'expérience ; et l'on ne saurait admettre, avec Leibnitz, que les maux sont la condition du bien[2] ; cette opinion n'est pas « consolante », mais plutôt « désespérante »[3].

Ceux qui ont dit que tout est bien sont des « charlatans » qui ne veulent pas voir les maux du genre humain et oublient, sans doute, les proscriptions de Sylla, les massacres d'Irlande, la Saint-Barthélemy, etc...[4]. On cherche un « paradoxe de bel esprit », on fait une « mauvaise plaisanterie », si l'on ajoute « à tant de misères et d'horreurs la fureur absurde de les nier »[5]. Une catastrophe épouvantable fournit à Voltaire l'occasion de combattre les « froides et puériles raisons des tranquilles sectateurs de l'optimisme »[6]. Le désastre de Lisbonne ne s'explique pas par les lois naturelles ; pour se consoler il ne suffit pas de dire que c'est un effet de la nécessité, et de répéter à ceux qui sont malheureux :

> Tous vos maux sont un bien dans les lois générales.

Ces « rêves de savants » et ces « chimères » en viendraient à nous faire nier nos maux[7] ; c'est, au contraire, aigrir les peines des hommes que de composer des malheurs de chaque être un bonheur général[8].

1. *Dictionnaire*, art. Heureux. Cf. *Discours sur l'Homme* ; VIe discours :

> . . . . . . ici bas, la félicité pure
> Ne fut jamais permise à l'humaine nature.

2. *Le Philosophe ignorant*, XXVII.
3. *Dictionnaire*, art : Tout est bien.
4. *Il faut prendre un parti*....., XVI.
5. *Ibid.* ; *Dictionnaire*, art. Puissance.
6. Condorcet, *Vie de Voltaire*, IV, 91.
7. Allusion au mécanisme cartésien.
8. *Poème sur le désastre de Lisbonne en 1755*. Cf. *Parallèle d'Horace, de Boileau et de Pope*, 1761 : « Un étrange bien que celui qui serait composé des souffrances de chaque individu ! »

Voltaire veut se tenir à égale distance de « l'idée d'un fanatique », comme Pascal, qui croit l'univers mauvais, et de « la rêverie d'un sybarite », qui prendrait le monde pour un lieu de plaisir continuel[1]. En réalité, l'homme est ce qu'il doit être, comme le reste de la nature, supérieur à certains êtres, inférieur à d'autres, mêlé de mal et de bien. Le mal est nécessaire ; Dieu ne pouvait pas faire des dieux : et, les hommes, ayant de la raison, ont eu aussi de la folie ; il y a des passions, il y a des guerres. Cela était nécessaire, comme il est nécessaire qu'il y ait des frottements dans toutes les machines, comme il est nécessaire que les hommes meurent, sans quoi l'univers n'aurait pas pu nourrir tous les êtres qui auraient été créés[2]. En définitive, il y a du mal dans le monde, mais il y a aussi du bien, comme il y a des édifices pitoyables et des édifices admirables. L'état présent de l'homme est un bienfait du créateur[3], et Voltaire ne manque pas d'attirer l'attention sur les biens qui nous ont offerts, plus nombreux qu'on ne pense. Il proteste contre l'aveuglement, grâce auquel les abus sont vite et facilement connus, et contre l'habitude où nous sommes d'ignorer les biens réels[4]. Pourquoi nous plaignons-nous toujours ? Pourquoi « à la

1. *Remarques, etc.*, VI.

2. *Il faut prendre un parti*, XXIV. Cf. *Zadig*, XX ; *Histoire de Jenni*, où Voltaire justifie Dieu de l'existence du mal que l'on constate à côté de très nombreux bienfaits ; *Dialogues d'Evémère*. Second dialogue : « Je présume qu'il était impossible que les vents nécessaires pour balayer les terres et pour empêcher les mers de croupir ne produisissent pas des tempêtes. Les feux répandus sous l'écorce de la terre pour former les minéraux et les végétaux devaient aussi ébranler ces terres, renverser des villes, écraser leurs habitants, affaisser les montagnes et en élever d'autres..... Il fallait que les désirs s'allumassent dans les organes de tous les animaux qui ne pouvaient chercher leur bien-être sans le désirer ; ces affections ne pouvaient être vives sans être violentes ; et par conséquent sans exciter ces fortes passions qui produisent les querelles, les guerres, les meurtres, les fraudes et le brigandage. »

3. *Remarques*....., XXIX.

4. *Le monde comme il va, vision de Babouc*, XI. Cf. *A. B. C.*, Si tout n'est pas bien, tout est passable.

moindre égratignure crier que la terre regorge de sang »[1] ? Nous avons tort aussi de ne pas considérer l'arrangement de l'univers entier, et de juger d'un tout, quand on n'en aperçoit que la plus petite partie[2]. Si nous jugeons comme nous devons, nous verrons que tout est soumis à un ordre de sagesse, en vue d'une épreuve, et que tout est prévoyance[3]. Voltaire va jusqu'à dire que les maux ont parfois d'heureux effets, et en cela il était d'accord avec de nombreux contemporains[4]. Aussi, le monde est-il comme une statue composée de tous les métaux, des terres et des pierres les plus précieuses et les plus viles : on ne la casse pas, parce que tout n'y est pas or[5]. On sait en tirer parti ; l'homme sensé fera de même pour l'existence : c'est la leçon qui se dégage de *Candide*, ce roman où l'on n'a voulu voir qu'une critique de l'optimisme banal. On trouve autre chose dans cette fable amusante : si Voltaire nous montre tous les personnages accablés de malheurs, il nous indique aussi un moyen d'être heureux : la simplicité, le travail, la collaboration de tous peuvent produire la vie heureuse, et c'est ce que font tous les héros de *Candide* dans la métairie où ils s'établissent sur les bords du Bosphore[6]. En cultivant notre jardin, la vie peut être améliorée ; et, si chaque mortel a le bonheur près de lui, il faut savoir le mériter. Au milieu de nos maux il faut espérer le mieux, même si l'on ignore où et quand il doit se pro-

1. *Dictionnaire*, art. Méchant.

2. *Memnon* ; *Zadig*, XX.

3. *Zadig*, XX : voir le discours de l'ange Jesrad.

4. *Ibid.* Cette thèse avait été exposée, à propos de l'incendie de Londres, par Mandeville, dans la *Fable des abeilles* 1723, livre qui avait été lu par la plupart des hommes du XVIII[e] siècle. (Alfred Espinas, *La troisième phase et la dissolution du mercantilisme*. Paris, 1902, p. 2.) — Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Abeilles, Envie.

5. *Vision de Babouc* XVI.

6. *Candide*, fin. Dans l'*A. B. C.*, Voltaire montre aussi comment, par le travail de tous, on arrive à fonder un joli village. — Cf. Faguet, *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, p. 105 ; Lanson, *Voltaire*, p. 151 et suiv.

duire[1] ; l'homme lui-même peut le réaliser, parce qu'il est intelligent[2] ; et le désir du bonheur « ce grand présent de Dieu » est « le premier ressort du monde moral »[3]. Nous sommes donc capables de Progrès ; parti de constatations qui semblaient plutôt pessimistes, Voltaire arrive, par le raisonnement, à l'affirmation d'un état meilleur pour l'humanité.

Plaçons-nous maintenant, avec Voltaire, au point de vue concret, et observons la réalité telle qu'elle se présentait à lui, à un homme vivant vers le milieu du XVIIIe siècle, au courant de toutes les opinions scientifiques et philosophiques, répandu dans la société élégante et cultivée, pour laquelle « les lumières s'unissaient aux plaisirs[4] ». Nous le trouvons ici encore partisan résolu du Progrès.

Il s'oppose à la théorie de la dégénérescence de l'homme, ne serait-ce que parce qu'elle a été le fondement de la théologie de toute l'antiquité[5]. Tout au plus considérera-t-il que peut-être autrefois, et sous certains climats favorables, le genre humain jouissait d'une vie plus saine et plus heureuse que depuis l'établissement des grands empires[6] ; mais c'est à tort que l'on se plaint de la décadence du monde ; on appuie même cette opinion en disant qu'il se dépeuple[7]. C'est inexact ; c'est une idée

1. Ode V. *Sur l'usage de la vie* ; *Discours sur l'homme*, quatrième discours. — *Les Adorateurs ou les louanges de Dieu* : « Sans doute il y a de grands maux sur notre globe ..... nous sommes dans un orage....., mais, espérons de beaux jours. Où et quand ? Je n'en sais rien, mais si tout est nécessaire, il l'est que le Grand Être ait de la bonté..... L'espérance était au fond de la boîte de Pandore...... On ne peut dire rien de plus positif. » Cf. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, préface.
2. *Songe de Platon.*
3. *Dernières remarques, etc.*, XLII.
4. Garat, *Mémoires, etc.*, p. 3.
5. *Essai, etc.*, Introduction, XVII.
6. *Ibid.* Introduction, II.
7. *Fragments sur l'histoire*, art. XI. *Dictionnaire*, art. Dépopulation. Cf.

digne des plaisanteries des *Lettres persanes*[1] qu'on ne saurait prendre au sérieux. Si jadis, Alexandrie et Carthage étaient de grandes villes, Paris, Londres et Amsterdam n'existaient pas : et l'Allemagne, autrefois couverte de forêts, a aujourd'hui cent villes opulentes[2]. D'ailleurs, la nature est toujours prévoyante ; et, si la population augmentait trop, il y aurait nécessairement plus de pauvres[3] : l'essentiel n'est pas qu'il y ait beaucoup d'hommes sur la terre, mais que cette pauvre espèce soit le moins malheureuse possible[4].

On rencontre encore de nouveaux paradoxes, non moins frivoles que ceux de Montesquieu, quoique débités d'un ton plus sérieux[5]. On nous dit que les livres sont « les corrupteurs du genre humain », que les savants sont des « monstres », et les sciences « le plus horrible fléau de la terre » ; « sans elles nous aurions eu toujours l'âge d'or ». Voltaire s'oppose à cette opinion de Rousseau : il prend la peine de publier un écrit, à l'occasion du *Discours sur les sciences et les arts*[6] : il y revient dans plusieurs ouvrages, prouve par des apologues que l'instruction n'a pas produit le mal et l'immoralité[7] ; il juge « ridicule » de penser qu'une nation éclairée ne soit pas

*Encyclopédie*, article de Damilaville sur la Population : le nombre des hommes a toujours été à peu près le même (Pour cette discussion, voir notre chapitre sur David Hume).

1. *Lettres Persanes*, CXII. — Voir chapitre sur Montesquieu.
2. *Fragments, etc., Ibid.* Cf. *Éloge historique de la Raison.*
3. *Dictionnaire, loc. L'Homme aux quarante écus*, II.
4. *Remarques de l'Essai, etc.*, XIX^e remarque.
5. *Essai, etc.*, CXCVII.
6. *Timon, sur le paradoxe que les sciences ont nui aux mœurs*, 1750.
7. Cf. Lettre à J.-J. Rousseau, à propos du *Discours sur l'inégalité*, 30 août 1755 : « Les grands crimes n'ont guère été commis que par de célèbres ignorants. » Dans la même lettre, Voltaire fait l'éloge des belles-lettres. « Les lettres nourrissent l'âme, la rectifient, la consolent, elles vous servent, Monsieur, dans le temps que vous écrivez contre elles..... Il faut les aimer malgré l'abus qu'on en fait, comme il faut aimer la société dont tant d'hommes méchants corrompent les douceurs. »

plus heureuse qu'une nation ignorante[1] ; et si les belles-lettres et les arts ont causé quelquefois beaucoup de mal, ce sont les savants qui ont eu des tribulations, par exemple, Galilée pour avoir connu la vérité[2] ; mais il faut être « fou » pour dire que les arts ont nui aux mœurs[3]; en tous cas, l'abus ne doit pas faire condamner l'usage ; et qui voudrait acheter le bonheur au prix de l'ignorance[4] ? Aussi, ne doit-on pas songer à revenir à l'état de nature, qui n'est pas chose désirable : ni la Salente de Monsieur du Télémaque, ni l'état auquel J.-J. Rousseau voudrait ramener l'humanité ne sont pas faits pour séduire Voltaire, qui répète, sans cesse, que ce sont là les imaginations d'un fou[5]. « L'espèce des castors serait très préférable » à celle des hommes[6] !

Ceux qui nous disent de revenir à la nature ne savent pas ce qu'est la nature véritable ; ils se trompent sur le sens de ce terme. Ce sont les sauvages qui corrompent la nature, c'est nous qui la suivons, en formant nos sociétés, en ayant nos lois, en nous entr'aidant, tandis que le sauvage, inutile à lui-même et à tous les autres

1. *Réflexions pour les sots*, 1760.
2. Lettre à J.-J. Rousseau.
3. *Essai, etc.*, CXXI.
4. *Histoire d'un bon bramin.*
5. *Les Deux-Siècles :*

> Une autre fou paraît suivi de sa sorcière,
> Il veut réduire au gland l'Académie entière.
> Renoncez aux cités, venez au fond des bois ;
> Mortels, vivez contents sans secours et sans lois.

*Le Russe à Paris :*

> Au lieu du Misanthrope, on voit Jacques Rousseau
> Qui, marchant sur ses mains et mangeant sa laitue,
> Donne un plaisir bien noble au public qui le hue.

C'est une allusion à la comédie de Palissot, *Les Philosophes*, qui venait de paraître (1760) ; elle était dirigée contre les Encyclopédistes, et bien qu'il n'y fut pas attaqué, Voltaire, au dire de Grimm (*Correspondance*, juillet 1760, t. IV, p. 253), se déclara insulté comme les autres. Cela ne l'empêche pas de se servir des moqueries de Palissot pour critiquer Rousseau et ses doctrines.

6. *Dictionnaire*, art. Homme.

« pervertit la loi naturelle[1] ». La nature c'est la civilisation. Voltaire la considère ; il l'aime, il fait l'éloge du présent contre les éternels frondeurs de ce temps qu'ils ignorent[2] et contre cette « imposture outrageante » qui nous le fait haïr. Qu'ils reviennent les héros d'autrefois, ces demi-dieux de la Grèce. A la vue des travaux de nos grands hommes, ils seront honteux du passé ; et Voltaire leur dit : Votre siècle est vaincu par le siècle où nous sommes. La vérité sublime qu'il s'agit de proclamer, c'est la supériorité de cette époque. Les enfants de Charlemagne, les ombres des Valois verront le monde d'aujourd'hui, les villes superbes à la place des déserts d'autrefois ; quels miracles produits par les arts ! Il n'y a pas lieu de regretter « le bon vieux temps »,

Et l'âge d'or, et le règne d'Astrée
Et les beaux jours de Saturne et de Rhée
Et le jardin de nos premiers parents.

On aura beau dire ; les hommes et les choses valent mieux qu'autrefois. S'il compare l'histoire ancienne avec tous ses contes à l'histoire moderne, plus précise et plus intéressante, Voltaire insiste sur les progrès accomplis que nous présente cette histoire : les découvertes, les nouveaux systèmes de politique, la création de relations commerciales entre des pays qui s'ignoraient[3] : quand, dans

1. *A. B. C.* Septième entretien : « La vie sauvage a des charmes ; ceux qui la prêchent n'ont qu'à donner l'exemple. »

2. *Sur les événements de l'année 1744.* — Ode XIV, 1746.

Est-il encore des satiriques
Qui, du présent toujours blessés,
Dans leurs malins panégyriques
Exaltent les siècles passés ;
Qui, plus injustes que sévères,
D'un crayon faux peignent leurs pères
Dégénérant de leurs aïeux ;
Et leurs contemporains coupables,
Suivis d'enfants plus condamnables
Menacés de pires neveux.

3. *Fragments sur l'histoire*, art. X : « Nous ne pouvons faire un pas qui ne nous avertisse du changement qui s'est opéré depuis deux siècles et demi

un charmant dialogue, il met en présence M^me de Pompadour et Tullia, fille de Cicéron, celle-ci s'extasie sur tout ce qui est d'un usage courant et qui était ignoré de son temps. Comment peut-il se faire, aux yeux de cette ancienne Romaine, qu'il y ait des pays d'où viennent des produits nouveaux pour elle, et que les maîtres de l'univers n'aient possédé que la moitié du monde ? Ni l'homme, ni la nature n'ont dégénéré ; et, pour s'en convaincre, on n'a qu'à regarder devant soi, se rendre compte de la civilisation actuelle. Voltaire en fait l'analyse avec complaisance ; dès 1736, dans *le Mondain,* cette pièce qui scandalisa les dévots, il fait l'apologie du luxe, suite naturelle des progrès de l'espèce humaine, de la civilisation qui apporte des besoins et des plaisirs nouveaux et le superflu chose si nécessaire [1]. Qui s'en plaindra ? ceux qui, avec Rousseau, croient que l'état de bonheur est celui de l'orang-outang ; ou ceux qui, vantant la rusticité et la grossièreté d'autrefois, nomment vertu ce qui fut pauvreté [2]. Aussi Voltaire s'oppose-t-il à toute loi somptuaire qui serait injuste en elle-même et à toute contrainte de ce genre qui, funeste aux progrès de la civilisation et des lumières, ne servirait qu'à rendre certains citoyens maîtres de la République [3].

dans le monde. » Cf. A M. de la Vallière, 1762. « Ne dissimulons point ; nous n'existons que depuis environ six-vingts ans : lois, police, discipline militaire, tout commence à Louis XIV. » Voir aussi *le Temps présent*, 1775, où Voltaire cite Condorcet, qui sous le nom d'Ariston, lui parle des changements du siècle.

1. Voir *le Mondain,* et la *Défense du Mondain*, publiée sous l'anonyme ; *A. B. C.*, 7^e entretien ; *Dictionnaire*, art. Luxe. Cf. Condorcet, *Vie de Voltaire,* IV, 49 : « *Le Mondain,* » badinage ingénieux où Voltaire a voulu montrer comment le luxe, en adoucissant les mœurs, en animant l'industrie, prévient une partie des maux qui naissent de l'inégalité des fortunes et de la dureté des riches.

2. *Essai, etc.*, ch. LXXXI ; *Défense du Mondain* : Condorcet, s'inspirant de Voltaire (*Vie*....., IV, 177) fera l'éloge des « vertus douces » qui font le bonheur des peuples, consolent, et conduisent à la raison, et blâmera « les vertus austères, dont l'hypocrisie est à la fois si facile et si dangereuse ».

3. *Essai, etc.*, ch. CXXI ; *Idées républicaines,* XXII. A ce propos, M. Faguet

Au contraire, l'industrie, les arts, le travail, voilà ce qui fait la prospérité et le bonheur d'un état ; le luxe augmente le commerce, enrichit un grand état ; il sert même aux pauvres [1], est utile au point de vue social. comme l'avait déjà montré Mandeville [2]. Voyez nos villes modernes, si bien organisées, où tout est fait en vue de la commodité du bonheur des habitants ; voyez ces grands corps dont certains hommes sont l'âme toujours agissante et presque inconnue [3] ; voyez ces pays où l'on trouve les arts, la politesse, les commodités créées par l'industrie, où circule l'argent. où un peuple laborieux s'enrichit tous les jours [4] : voyez Paris. agrandi et embelli, et pour lequel on doit faire encore de nouvelles dépenses, afin de donner plus de bien-être aux habitants et fournir de quoi vivre aux pauvres qui seront employés à ces travaux d'embellissement [5], et vous direz alors si vous regrettez le temps de la simplicité et de la naïveté, où la reine de Saba proposait des logogryphes à Salomon [6], et l'époque « où il n'y avait pas de grands chemins de Bordeaux à Orléans, et où Paris était une petite ville dans laquelle on s'égorgeait [7] ».

(*Politique comparée, etc.*, p. 103) fait très justement remarquer que Voltaire est opposé au socialisme et à la réglementation de tout par l'Etat. Son idéal n'est pas l'idéal collectiviste, qu'il critique en parlant de l'état du Paraguay.

1. *Vision de Babouc*, IV (description de la maison de Persépolis), VIII. *Idées républicaines*, XXI : « L'indigence doit travailler pour l'opulence afin de s'égaler un jour à elle. »

2. *Fable des abeilles*. Cf. Espinas, la *troisième phase*, *etc*.

3. *Remarques sur les Pensées de Pascal*, VI ; *Dernières remarques*, XLI. Cf. Fontenelle, *Éloge de M. d'Argenson*, où en parlant des fonctions d'un lieutenant de police, l'auteur décrit le caractère varié et complexe de la vie dans une ville moderne.

4. *La Princesse de Babylone*, VI : *A M. de la Vallière* ; *Un philosophe et un contrôleur général*, dialogue ; *l'Homme aux quarante écus* ; *Observations sur MM. Jean Law, Melon et Dutot*, 1738.

5. *Les embellissements de Paris* ; *Les embellissements de la ville de Cachemire* ; *Le Russe à Paris*, début.

6. *Éloge historique de la Raison*.

7. *Fragments sur l'histoire*, art. XI.

Si, en glorifiant le luxe, agent du Progrès, Voltaire est en opposition avec les idées de La Bruyère[1], il se trouve d'accord avec des économistes de son époque, dont il traduit les théories. Quand il écrivit *le Mondain*, Melon venait de publier son *Essai politique sur le commerce* (1734), et Voltaire trouve que c'est « l'ouvrage d'un homme d'esprit, d'un citoyen, d'un philosophe[2] » ; Dutot, caissier de la compagnie des Indes, écrivait (1735-1736) ses *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*. Dans ces ouvrages, se trouvaient exposés les principes d'une science nouvelle ; les auteurs y affirmaient la loi du Progrès dans la technique industrielle, et y exposaient les effets bienfaisants du luxe moderne[3]. Aussi ces livres peuvent-ils être mis au même rang que ceux de l'Abbé de Saint-Pierre et, « dans les temps difficiles, servir de conseil aux ministres à venir[4] ». Voltaire est d'accord avec Melon et Dutot, quand il s'agit de définir le luxe dont l'idée est toujours restée trop vague[5], et de démontrer que le goût des beaux-arts et le luxe lui-même sont nécessaires au bien de l'État[6]. Il ajoutait, prévoyant les objections faciles qu'on lui ferait, qu'il ne fallait pas confondre le luxe avec l'intempérance ; mais, en se bornant aux plaisirs permis, en modérant ses vœux, on aura trouvé l'art d'être heureux[7]. Pour Voltaire

1. *Les Caractères*, ch. VII : De la ville.

2. *Observations, etc.* Cf. *Siècle de Louis XIV*, ch. III : « esprit systématique, chimérique, cependant très éclairé. »

3. Pour les détails sur ces écrivains, voir l'ouvrage que nous avons déjà cité de M. Espinas, *La troisième phrase, etc.....*

4. *Lettre à M. Thiériot sur l'ouvrage de M. Melon et sur celui de M. Dutot*, 1738.

5. *Observations, etc.* « Le luxe est un mot sans idée précise, à peu près comme lorsque nous disons les climats d'Orient et d'Occident ; il n'y a en effet, ni Orient, ni Occident. Il en est de même du luxe ; ou il n'y en a point, ou il est partout. » Cf. plus loin, les idées de David Hume.

6. *Lettre de M. de Melon à M^me la comtesse de Verrue sur l'apologie du luxe*, 1736.

7. *Sur l'usage de la vie*. Cf. *Encyclopédie*, article Luxe.

son siècle a su le découvrir ; il est donc en Progrès sur les siècles passés.

Enfin, à part ces avantages que nous apportent le luxe et le commerce, nous avons de bonnes lois, de la liberté ; les mœurs s'adoucissent, et l'on peut espérer encore mieux pour l'avenir. Aussi, reprenant l'ode d'Horace qui, jadis, lui avait servi de thème à des déclamations pessimistes, Voltaire la réfute, témoin qu'il est du Progrès de la civilisation. On ne pourra plus dire

Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem ;

On dira, au contraire :

Nos aïeux ont été des monstres exécrables,
Nos pères ont été méchants ;
On voit aujourd'hui leurs enfants,
Étant plus éclairés, devenir plus traitables [1].

## V

Voltaire ne se contente pas de constater les progrès accomplis jusqu'à l'époque où il a le bonheur de vivre. Il annonce aussi les progrès à venir, la fin des maux dont on a souffert, et le renouvellement de la société. Il disait déjà, en 1722, que « la grande et la seule affaire que l'on doive avoir, c'est de vivre heureux [2] » ; il ne s'agit pas uniquement du bonheur personnel et égoïste : il serait injuste de faire de Voltaire un épicurien raffiné : il veut le bonheur des peuples [3] ; il prend parti pour la Russie contre les Turcs,

1. *Des proscriptions ou des conspirations contre les peuples.* Dans l'*Éloge historique de la Raison,* la déesse dit en conclusion : « Dites-moi quel temps vous auriez choisi ou préféré au temps où nous sommes pour vous habituer en France ? »

2. *Lettre à Mme la Présidente de Bernières.*

3. Lettre à M. Helvetius, 26 juin 1765 : « Il faut se servir de l'esprit qu'on a pour éclairer le genre humain, et ne pas songer à ne vivre que pour soi. »

parce qu'il voit dans la destruction de l'empire turc la fin des mœurs tyranniques de l'Orient. Il veut des réformes ; ses *Lettres sur les Anglais* avaient été le commencement de sa lutte contre les institutions de l'ancien régime ; et, quand il parle de liberté, il jette les yeux du côté de l'Angleterre[1]. Les changements qu'il annonce, les progrès qu'on doit espérer, sont son œuvre, comme celle de ses contemporains, de Condorcet en particulier[2]. Aussi, peut-il dire en 1775 ;

Contemple la brillante aurore
Qui t'annonce enfin les beaux jours :
Un nouveau monde est près d'éclore ;
Até disparaît pour toujours[3].

C'est une révolution qui se prépare ; quelques années avant, il la pressentait, sans espérer en être le témoin, mais il félicitait les jeunes qui verront de belles choses[4]. Ces belles choses seront le résultat du triomphe de la Raison ; Voltaire pense que l'Église contre laquelle il a lutté, que les préjugés qu'il a combattus céderont enfin la place à la vérité qui servira à la rénovation sociale. Nous ne croyons pas que Voltaire songeait uniquement à la destruction de l'autorité de l'Église ; elle est, pour lui, le

1. *A. B. C.*, 16e entretien.
2. *Le temps présent*, 1775. Voir Condorcet, *Vie de Voltaire*, IV, 179. Cf. André Chaumeix, la *Philosophie de Voltaire* (*Journal des Débats*, 25 novembre 1906).
3. *Ode sur le passé et le présent*.
4. Lettre au marquis de Chauvelin, sur le discours aux Velches, 2 avril 1764 : « Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout ; mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion, et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bienheureux ; ils verront de belles choses. » Nous ne souscrivons pas au jugement qu'a porté Pierre Leroux sur Voltaire, quand il a dit (*Encyclopédie nouvelle*, tome VIII, p. 739) : « Voltaire n'est pas fondamentalement un prophète de l'avenir. Il est fondamentalement un critique du passé. Son œuvre principale ne fut pas de fonder, mais de détruire. »

principal obstacle au Progrès, mais il ne suffit pas de l'affaiblir pour être heureux. Éloigné des rêveries de Thomas Morus[1], il sent tout ce dont est gros le règne de la Raison dont il aperçoit « l'aurore », tout ce que donnera le culte de la philosophie, qui pénètre sûrement, mais lentement, comme une fille du Temps qu'elle est, car elle « voyage à petites journées avec ses deux intimes amies, l'Expérience et la Tolérance[2] ». Persécutée, elle gagne tous les jours du terrain[3], et elle s'est perfectionnée de proche en proche comme les arts mécaniques et libéraux qui ont fait enfin le tour du monde[4]. Tout à l'heure nous suivions Voltaire constatant les progrès accomplis dans cet ordre de choses : mais le perfectionnement de la pensée qui exerce un véritable empire, que ne produira-t-il pas alors que le monde est allé s'améliorant en des temps de superstitions et de préjugés, à la place desquels il n'y a rien à mettre, pas plus qu'on ne met quelque chose à la place d'une bête féroce qui nous dévorait et dont on nous a délivré[5]. Pour l'avenir, il faut éclairer les hommes, afin de les rendre meilleurs ; Voltaire pense qu'il y a un rapport nécessaire entre les progrès de la connaissance et les progrès de la moralité et du bonheur. Malgré une hésitation passagère[6], il est affirmatif : « Plus mes com-

1. Lettre à M. Helvétius, 6 juillet 1739 : « Je vous avoue à ma honte, que je n'ai jamais lu l'*Utopie* de Thomas Morus. »

2. *L'Homme aux quarante écus*, XIV ; *La voix du sage et du peuple*, 1750 ; *Éloge historique de la Raison*, 1774 ; *Note à l'ode sur la mort de la princesse de Bareilh*.

3 Lettre à Helvétius, 15 septembre 1763 ; Lettres à M. Damilaville, 11 décembre 1764 : « Nous avons fait quelques pas dans le vestibule de la raison ; » 29 avril 1765 : « O sainte philosophie ; que votre règne nous advienne ! » *Idées républicaines*, XXVII.

4. *Histoire de l'établissement du Christianisme*, ch. XXVI. Voir aussi la *Correspondance entre Voltaire et Condorcet*, passim.

5. *Examen important de milord Bolingbroke*.

6. Conseils à M. Helvétius : « La route de la vérité n'est pas toujours celle du bonheur. On peut être très malheureux et savoir mesurer des courbes ; on peut être très heureux et ignorant. »

patriotes, dit-il, chercheront la vérité, plus ils aimeront leur liberté. La même force d'esprit qui nous conduit au vrai nous rend bons citoyens. Qu'est-ce en effet, que d'être libres ? C'est raisonner juste, c'est connaître les droits de l'homme ; et quand on les connaît bien on les défend de même. Remarquez que les nations les plus esclaves ont toujours été celles qui ont été les plus dépourvues de lumières[1]. » N'avons-nous pas, d'ailleurs, l'exemple de l'Angleterre qui est devenue vraiment libre, parce qu'elle a été éclairée[2] ? Il est de l'intérêt du roi d'encourager les progrès de la raison, d'être lui-même philosophe ; et, poursuivant son idée de rénovation sociale par la science, Voltaire ne craint pas de dire que l'État n'a qu'à gagner, si les philosophes gouvernent la société[3] : en tous cas, les rois seront plus heureux, quand il y aura beaucoup de leurs sujets qui seront philosophes[4]. Voltaire a peut-être un souvenir platonicien ; peut-être songe-t-il aussi à l'île de Ben-Salem décrite par Bacon, quand il parle de la cité parfaite d'Eldorado, où la simplicité, la justice, et toutes les vertus s'allient à la culture des sciences mathématiques et physiques[5] ; en fait, Voltaire fut toujours aristocrate, désireux même de vivre en grand seigneur féodal[6] ; il n'est pas étonnant qu'il ait désiré le gouvernement de l'aristocratie intellectuelle, auquel il aurait participé, car, pour lui, le peuple n'est pas digne de gouverner, et il faut une très bonne éducation pour conduire les autres[7]. Il ap-

1. *Questions sur les miracles ; lettre onzième*. Condorcet (*Vie de Voltaire*, IV, 178) cite et commente ce passage.

2. *Ibid., lettre treizième*. Remarques de l'*Essai sur les mœurs*, XV^e remarque : « La seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants, c'est de les éclairer. »

3. Lettre à Helvétius, 15 septembre 1763.

4. *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXI.

5. *Candide*, XVIII.

6. Fernand Caussy, *Voltaire, seigneur féodal* (*Revue de Paris*, 1^er août 1907).

7. *A. B. C.*, dialogue.

partient aux hommes instruits de conduire la société à la justice et au bonheur.

Le règne de la Raison sera bientôt suivi de l'établissement d'une religion simple et universelle. qui serait celle du genre humain, et reposerait sur la morale[1]. Ayant l'idée d'un Dieu en dehors de tout dogme, et pour hâter l'avènement de ce règne libérateur, Voltaire n'a pas cessé de faire la critique des ouvrages que l'on jugeait inspirés, et de montrer que les dogmes ont fait du monde un antre de chicane et un théâtre de carnage[2]. Le véritable Progrès sera réalisé par la proclamation de la loi naturelle qui nous fera tous nous reconnaître comme frères. Partout la même, innée chez tous les hommes, elle fera cesser toutes les discordes, quand toutes les lois de convention se rapprocheront d'elle ; ainsi, en dehors de toute croyance, s'organisera la cité vraiment civile, dans laquelle tous les hommes sont « membres de l'État ». Ce sont ces idées d'avenir que Voltaire expose dans son poème sur *la loi naturelle* qui mérita l'approbation de ses contemporains, et que Rousseau nommait le « catéchisme de l'homme[3] ».

L'État de l'avenir sera aussi un État tolérant, qui comprendra la liberté intellectuelle, en laquelle il verra une cause de perfectionnement. Voltaire remarque avec raison que chez les orientaux où une seule race avait la sagesse en dépôt, il y avait peu de lumières. tandis que chez les Grecs, et chez les Anglais, où l'on pense impunément, le

1. *Examen important, etc.; Epître à Uranie ou le Pour et le Contre ; Le Mandarin et le Jésuite ; Histoire de Jenni ou l'Athée et le sage ; Idées de la Mothe Le Vayer ; Un caloyer et un homme de bien ; le Dîner du comte de Boulainvilliers.*

2. *De la paix perpétuelle*, XXVI, XXVIII ; *Mahomet*, tragédie.

3. Rousseau, *Lettre à Voltaire*, 18 août 1756. Remarquer que, en défendant la loi naturelle et la morale innée chez tout homme, Voltaire réfute le premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, et se rapproche de Descartes (Francisque Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, p. 565 et suiv.).

bonheur est plus grand[1]. Ce sont les « disputes de la religion » qui ont retardé les progrès de la raison : nous verrons disparaître ces « maladies de l'esprit humain » qui nous font ressembler à des tigres ; il faut que la religion fasse le moins de mal qu'il soit possible[2], et que l'avenir soit une époque de liberté, et non d'esclavage, tant pour la pensée que pour le corps[3].

Voltaire s'emporte aussi contre la barbarie de la guerre. Il n'est pas le disciple de l'Abbé de Saint-Pierre, qu'il traite de chimérique et sur lequel il plaisante agréablement : mais la guerre est une « maladie affreuse », et « il n'y a pas de guerre juste[4] » ; les maux qu'elle procure ne doivent être que ceux de la nécessité, et il faut se contenter de se défendre. « Quoi, dit-il, vous avez de l'argent pour envoyer tuer cent mille hommes, et vous n'en avez pas pour en faire vivre dix mille[5] ! » Il réfute un traité sur l'art de la guerre[6] ; et, si cet art, dit-on, fit longtemps la grandeur de la France, il est à souhaiter qu'il ne s'exerce jamais, et qu'un jour l'équité et la Raison fassent régner la paix, si impraticable qu'elle paraisse, de l'Abbé de Saint-Pierre. Cet état est encore plus conforme à sa nature et à la bonté de Dieu, l'éternel bienfaiteur[7].

Enfin, l'état social, en se perfectionnant doit rendre plus parfaites les lois dont nos vies et nos fortunes dépendent ; poussé par son esprit de réforme, agissant au

1. *Essai, etc.* Introduction XXVI ; *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763.

2. Lettre à Helvétius, 26 juin 1765.

3. Lettre à M. Thiériot, 1er mai 1731. *Écrits pour les habitants du Mont-Jura et du pays de Gex*, 1770-76.

4. *Dictionnaire*, art. Guerre ; *A. B. C.*, onzième entretien ; *Odes*, XIII, XVIII

5. *Les embellissements de la ville de Cachemire.*

6. *La Tactique*, poème à propos du livre de M. Guibert, 1773.

7. Ode XVIII. *Sur la guerre des Russes contre les Turcs en 1768* :

> L'homme n'était pas né pour égorger ses frères ;
> Il n'a point des lions les armes sanguinaires,
> La nature en son cœur avait mis la pitié.

nom de la justice et de l'humanité, Voltaire écrit le *Commentaire au livre de Beccaria : Des délits et des peines* ; il demande que la justice ne diffère pas avec les lieux où on la rend, et ne soit ni incertaine ni arbitraire ; il veut aussi la réforme de l'administration générale, de l'économie politique et privée ; et le règne de Louis XVI lui semble être l'époque où vont se réaliser ces rêves de bonheur. La nomination de Turgot comme ministre lui paraît être l'annonce des temps nouveaux pour son pays ; c'est à lui qu'il attribue tous les bienfaits de l'époque [1] ; sa disgrâce lui semble être une faillite de la Raison, par conséquent, une décadence [2].

1. Ode XXI. *Sur le passé et le présent,* 1775. Lettres à Condorcet, 12 août, 23 novembre 1774 ; 3 avril 1776 : « Nous voilà dans le siècle d'or jusqu'au cou. »

2. *A un homme,* épître, 1776. Lettres à Condorcet, 11 juillet, 7 septembre, 18 octobre 1776.

## CHAPITRE III

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU

On dit généralement que Voltaire et Rousseau sont les représentants les plus éminents de l'esprit du XVIII[e] siècle. Nous les reconnaissons comme les initiateurs du grand mouvement d'où est sorti le monde moderne ; et les ennemis de la Révolution les ont toujours englobés dans la même haine. Cependant ces deux hommes, dont la postérité unit les noms, n'ont pas eu, pendant leur vie, les relations intellectuelles que laisserait supposer l'influence commune qu'ils ont exercée sur les esprits. Cela est surtout vrai, si l'on se place au point de vue spécial qui nous occupe, et si on les interroge l'un et l'autre sur l'idée de Progrès.

Voltaire, nous l'avons vu, est amoureux de la civilisation ; dans son enthousiasme pour l'époque où il vit, et dont il sait détailler tous les avantages, il annonce à ses contemporains le Progrès social qui doit être une conséquence nécessaire de ce qu'ils voient. Au contraire, on verra Rousseau mépriser, détester la civilisation de son siècle ; ses paroles seront décourageantes pour lui ; au lieu de montrer les progrès accomplis par l'humanité depuis son origine jusqu'au jour où il vit, il constate les déchéances de toutes sortes, le mal se répandant de plus en plus, la condition misérable de l'humanité, faisant présager une condition encore pire pour ceux qui nous sui-

vront[1]. Rousseau est donc un théoricien de la Décadence ; et à ce titre il a encouru les reproches de Voltaire[2].

Cette manière opposée d'envisager l'humanité et les moments successifs de son existence a été bien remarquée chez les deux penseurs par un philosophe, ennemi de la Révolution et de l'esprit révolutionnaire, par Auguste Comte[3]. Pour Comte, Voltaire et Rousseau ont méconnu la marche historique et nécessaire du Progrès social, parce qu'ils ont eu de l'aversion pour le moyen âge, et méprisé le catholicisme qui en est la principale caractéristique ; mais, ce que Comte reproche surtout à Rousseau, c'est son « esprit de rétrogradation qu'il a poussé jusqu'au plus extravagant délire », tandis qu'il faut savoir gré à Voltaire de « son attachement instinctif aux divers éléments de la civilisation moderne ».

Il semblerait alors qu'il est inconséquent d'unir, comme on le fait, les deux noms de Voltaire et de Rousseau. Nous ne le croyons pas. Sans nier ce qui, dans l'œuvre de Rousseau, dénote un théoricien de la Décadence, nous pensons que l'on doit, en un sens, le considérer aussi comme un philosophe du Progrès ; malgré sa haine, ou plutôt à cause de sa haine contre la société moderne, Rousseau a esquissé le plan d'une société parfaite, et il est le père de la démocratie contemporaine. Il a un idéal so-

1. Qu'on se rappelle la proposopée au début du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* : « O homme....., mécontent de ton état présent par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder ; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi » (*Œuvres complètes de Rousseau*, Paris, 1826, t. I, p. 243. C'est toujours à cette édition que se rapportent nos renvois, à moins d'indication contraire).

2. Voltaire traitait Rousseau de « fou » (*Précis du siècle de Louis XV*, ch. XLIII), d'« énergumène » (*Dictionnaire philosophique*, art. Homme) ; ce qu'il écrit, de « fadaises abominables » et de « paradoxes de mauvais plaisant » (*Ibid.*).

3. *Cours de philosophie positive*, 55e et 57e leçons. Cf. F. Pillon, *Voltaire et Rousseau jugés par Auguste Comte* (*Critique philosophique*, 7e année, t. I).

cial : cet idéal ne sort pas, pour lui, de la réalité actuelle dont il serait le prolongement nécessaire : non, car si la civilisation se continuait dans le même sens où elle s'est développée, elle se perdrait dans le mal absolu. Mais l'idéal qu'elle doit réaliser a peut-être déjà existé : et il serait, si la nature n'avait pas été de plus en plus corrompue. Il suffirait donc de revenir en arrière, pour trouver l'état social parfait [1] ! Nous verrons quel est, selon Rousseau, le modèle de cet état. Si Rousseau a été un penseur « antagoniste » de Voltaire en tant de points de sentiment et de méthode, il a été aussi, vis-à-vis de lui, un penseur « complémentaire » dans l'œuvre de déblaiement des opinions de leur temps et de construction d'une cité future [2].

Les critiques ont toujours traité Rousseau comme un écrivain de personnalité très complexe ; c'est exact, et il faudrait ignorer ce que fut sa vie pour ne pas reconnaître en lui un homme, dont le tempérament déjà original et divers, a été rendu encore plus singulier par les événements étonnants de cette vie, unique en son genre. Cette complexité de caractère et de vie se retrouve plus que jamais, quand on considère ses œuvres au point de vue de l'idée qui fait l'objet de ce travail. Nous essaierons de le présenter sous ses différents aspects.

1. Relisons le passage qui précède immédiatement celui que nous avons rapporté plus haut : « Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter : Tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée. » Fichte (*De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduction Nicolas, Paris, 1838, 5e leçon), « examine l'opinion de Rousseau concernant l'influence des arts et des sciences sur le bien de l'humanité, » et dit que « pour lui, revenir en arrière, c'est avancer ; le but suprême auquel doit enfin arriver l'humanité, aujourd'hui corrompue et dépravée, est cet état de nature abandonné depuis longtemps. » Nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par ce « retour » et par « état de nature ».

2. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. I, p. 275.

I

En 1750, débutant dans la carrière des lettres, Rousseau s'attaque à ce qui faisait l'admiration de ses contemporains, la civilisation moderne. On se souvenait encore du *Mondain* de Voltaire; les Économistes commençaient à répandre leur doctrine, Turgot prononçait, en Sorbonne, ses fameux discours sur le Progrès. De plus, Rousseau avait rencontré l'idée de Progrès dans les ouvrages de l'Abbé de Saint-Pierre, quand, à la demande de Mme Dupin, il devait faire des extraits de cet auteur; et il critique les doctrines de l'Abbé, trouve faux les principes qu'il adopte et qui l'ont mené à des sophismes [1]. Il prit délibérément le contre-pied de toutes les opinions alors en vogue et, sur la proposition de l'Académie de Dijon, il écrivit son *Discours sur les sciences et les arts.* Il y fait l'apologie des temps anciens, et attaque fortement la civilisation de son temps. Il n'eut pas besoin des conseils de Diderot pour une telle entreprise, et, malgré le récit

1. *Confessions,* partie II, l. IX, p. 229: « vingt-trois volumes, diffus, confus, pleins de longueurs, de redites, de petites vues, courtes ou fausses ..... » *Ibid.*, p. 254 : « Des vues superficielles, des projets utiles, mais impraticables par l'idée dont l'auteur n'a jamais pu sortir, que les hommes se conduisaient par leurs lumières plutôt que par leurs passions. La haute opinion qu'il avait des connaissances modernes, lui avait fait adopter ce faux principe de la raison perfectionnée base de tous les établissements qu'il proposait, et source de tous ses sophismes politiques ». — Dès 1745-1747, Rousseau avait dû prendre contact avec la théorie de l'Abbé de Saint-Pierre, car il dit (*Confessions,* p. II, l. VII, p. 113) que, à ce moment, Mme Dupin, « de son côté, méditait un livre ». — Plus tard (Lettre à M. le marquis de Mirabeau, 26 juillet 1767), il s'élèvera encore contre la théorie de l'Abbé de Saint-Pierre « qui prétendait que la raison humaine allait toujours se perfectionnant, attendu que chaque siècle ajoute ses lumières à celles des siècles précédents. Il ne voyait pas que l'entendement humain n'a toujours qu'une même mesure et très étroite, qu'il perd d'un côté tout autant qu'il gagne de l'autre, et que des préjugés toujours renaissants nous ôtent autant de lumières acquises que la raison cultivée en peut remplacer » (t. XXIV, p. 171).

de Marmontel, il nous paraît difficile que Diderot ait conseillé à Rousseau de soutenir la thèse du *Discours* ; car, à ce moment-là précisément, prisonnier à Vincennes où Rousseau alla le voir, et lui parla du sujet proposé par l'Académie de Dijon, Diderot corrigeait les premières épreuves de *l'Encyclopédie,* et il se disposait à proclamer la haute valeur des sciences, cause de tout Progrès et de la civilisation. C'est en lui-même que Rousseau a pris son inspiration[1]. Retrouvant, dans son cœur, l'amertume d'un homme qui n'a reçu de la part de la société que des meurtrissures[2], et aussi un certain « levain d'héroïsme[3] », il ne s'inquiète pas des conséquences que pourrait avoir sa façon de rendre hommage à la vérité, et ne cherche pour prix de son courage, que le jugement de sa conscience[4]. En plein XVIII[e] siècle, la thèse était nouvelle : elle provoqua une « sorte de terreur[5] », non pas seulement à cause de l'accent et du style, comme on l'a cru[6], mais aussi et surtout à cause des idées qui parurent extraordinaires. Les contemporains ne s'y sont pas mépris ; elle devint comme cela se produit d'habitude pour des opinions qui détonnent au moment où on les exprime, un sujet d'actualité ; on se donna la peine de la réfuter dans des circonstances solennelles, et par des discours officiels[7]; un souverain même s'en

1. Voir Marmontel, *Mémoires*, livre VIII ; Rousseau, *Confessions*, partie II, livre VIII, p. 130 ; Lettres à M. de Malesherbes. Cf. l'intéressante discussion de M. Ducros (*J.-J. Rousseau, de Genève à l'Hermitage*. Paris 1908, chap. VII) qui établit comment Rousseau a très bien tiré son paradoxe et de ce qu'il était, et du contact qu'il avait pris avec la société de son temps.
2. Barni, *Histoire, etc*...., t. II, p. 34.
3. Rousseau, *Confessions*, partie II, livre VIII, p. 140.
4. *Discours sur les sciences*....., début. — Cf. Lettre à MM. de l'Académie de Dijon, 18 juillet 1750 : « J'ai osé soutenir ..... le parti que j'ai cru celui de la vérité, et vous avez couronné mon courage. » Lettre à M. Grimm : « Je n'ignorais pas, en prenant la plume, que je ne pouvais pas à la fois, faire ma cour aux hommes et rendre hommage à la vérité ».
5. Garat, *Mémoires*.....
6. Jules Lemaître, *J.-J. Rousseau*.
7. Discours de M. Le Roi, professeur de rhétorique, prononcé dans les

émut[1]. Dans ce *Discours*, Rousseau, soutenant que le rétablissement des sciences et des arts, n'a pas contribué à épurer les mœurs est, par cela, même, un adversaire du Progrès. Ne croyait-on pas ce *Discours*, « capable de faire une révolution dans les idées du siècle[2] » ?

Pour Rousseau, les lettres, les sciences et les arts sont comme autant de moyens pour étouffer, chez les hommes, le sentiment de la liberté originelle, et pour leur faire aimer leur esclavage. Ce ne sont que de vils ornements qui cachent le soupçon, la haine et la trahison, propres à notre société. L'homme de bien n'a besoin de rien qui le dissimule ; il est « un athlète qui se plaît à combattre nu ». Si nous sommes dépravés, cela tient au perfectionnement des sciences et des arts. Il y a entre ces deux faits un rapport nécessaire et toujours le même : c'est une loi analogue aux lois naturelles, aux lois qui régissent les phénomènes du monde[3]. Quand on soutient le contraire, quand on affirme que l'augmentation des connaissances provoque une plus grande facilité à faire le bien, c'est qu'on fait appel à des sentiments ; mais on ne s'est pas préoccupé d'observer les hommes[4]. Si l'on juge sainement les choses, on constatera que la loi, unissant la

écoles de Sorbonne, 12 août 1751, dans le *Supplément à la collection des œuvres de J.-J. Rousseau*, Genève, 1784, t. Ier. — Réfutation du discours par un académicien de Dijon qui lui a refusé son suffrage (*Ibid.*). — Discours sur les avantages des sciences et des arts, prononcé dans l'Assemblée publique de l'Académie des sciences et belles-lettres de Lyon, le 22 juin 1751, par M. Borde (*Ibid.*).

1. Réponse du roi de Pologne : « Ce discours a de quoi surprendre » (*Supplément, etc....*).

2. Réfutation par M. Gautier, à la Société royale de Nancy (*Supplément, etc....*, t. I, p. 69).

3. *Discours sur les sciences, etc....*, 1re partie : « L'élévation et l'abaissement journalier des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts ». Cf. *Lettre à M. l'abbé Raynal* (*Mercure de France*, juin 1751).

4. *Réponse au roi de Pologne* (*Œuvres*, t. I, p. 81).

prospérité des lettres et l'abaissement des mœurs, se vérifie dans tous les temps et dans tous les lieux ; elle se vérifie en Égypte, en Grèce, à Rome, à Constantinople, en Chine ; et, pour faire la contre-épreuve, que l'on considère les premiers Perses, les Scythes, les Germains, Rome « dans le temps de sa pauvreté et de son ignorance », Sparte « cette république de demi-dieux plutôt que d'hommes ! » La nature a voulu nous préserver de la science, qui est une arme dangereuse : « tous les secrets qu'elle nous cache sont autant de maux dont elle nous garantit. » Les hommes seraient encore plus mauvais qu'ils sont, s'ils avaient le malheur de naître savants. Plus tard, Rousseau ira même jusqu'à soutenir que les événements auxquels on attribue le perfectionnement des mœurs (événements qui ont été provoqués par le développement des connaissances) tels que les Croisades, le commerce, la navigation, ont, au contraire, été causes du désordre de la vie moderne ; grâce à la communication des nations entre elles, ce qui se passe de l'une à l'autre, ce sont les crimes, et non les vertus[1]. Le progrès des connaissances est donc un mal ; il faut l'arrêter, non le favoriser. Rousseau ne pouvait pas davantage heurter les idées vulgarisées autour de lui, et s'opposer aux aspirations dont le siècle était fier. Mais le XVIII[e] siècle n'avait pas assisté seulement à des découvertes scientifiques ; il avait vu s'améliorer la vie ordinaire ; et beaucoup de contemporains de Rousseau ne tarissaient pas en éloges sur le bien-être dont ils jouissaient. Pour lui, ce bien-être, c'est de l'oisiveté ; si c'est à l'oisiveté que les sciences et les arts doivent leur origine, elles la nourrissent à leur tour. Ce bien-être qu'on vante, c'est le luxe ; les sciences et les arts, et le luxe ne vont guère l'un sans l'autre[2]. Donc,

1. Préface de *Narcisse*, note D.
2. *Réponse au roi de Pologne*, p. 94.

guerre au luxe que les Économistes cherchent à développer. C'est une erreur de croire que le luxe sert à faire vivre beaucoup de monde, à donner du pain aux pauvres, à occuper des oisifs. Au contraire, quand il n'existait pas, il n'y avait ni pauvres ni oisifs. C'est un « paradoxe » de soutenir que le luxe fait la splendeur des États; et, si l'on veut dire qu'il sert à les soutenir, c'est comme les poutres dont on étaie les bâtiments pourris, et qui souvent achèvent de les renverser[1]. Rousseau combat la philosophie de l'époque, les politiques qui parlent de commerce et d'argent, « la doctrine empoisonnée » que Melon publia le premier[2], la « dangereuse doctrine » que répandit Mandeville[3] : il en dénoncera plus tard l'influence néfaste[4] ; et désapprouvant les livres qui vulgarisent la théorie du raffinement, de cette richesse apparente et illusoire, il fera l'éloge des populations simples, et des peuples pauvres[5]. Il restera dans le ton de son *Discours sur les sciences,* bien que, à un certain moment, il se soit montré moins sévère pour le luxe[6]. Mais, d'une façon générale, « le luxe corrompt tout, et le riche qui en jouit, et le misérable qui le convoite[7] » : il amène la dissolution

1. *Dernière réponse à M. Borde*, p. 120, note : « Il faut du jus dans notre cuisine, voilà pourquoi tant de malades manquent de bouillon. Il faut des liqueurs sur nos tables, voilà pourquoi le paysan ne boit que de l'eau. »

2. *Ibid.*, p. 146.

3. Préface de *Narcisse*.

4. *Discours sur l'inégalité......*, note *i*.

5. Voir surtout *Nouvelle Héloïse*, seconde préface, p. 39; *Émile*, livre V. Cf. *Ibid*, I et IV; *Discours sur l'inégalité*, dédicace, p. 227; *Nouvelle Héloïse*, partie I, lettre 23. — Rousseau dit, dans le même sens : « Les puissants et les riches n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et, sans changer d'état ils cesseraient d'être heureux, si le peuple cessait d'être misérable (*Discours sur l'inégalité*, p. 336).

6. Par exemple, dans son article de l'*Encyclopédie* sur *l'Économie Politique*, où il demande l'établissement d'impôts sur le luxe, ne serait-ce que pour prévenir l'augmentation continuelle de l'inégalité des fortunes (*Œuvres*, t. I, p. 446, 468. Cf. 450, 452). Cf. Fénelon, *Télémaque*, la description de Salente.

7. *Réponse au roi de Pologne*, p. 96.

des mœurs, la disparition du goût et des qualités morales. Ce sont les nations pauvres qui ont vaincu et dominé les nations riches, car « on a de tout avec de l'argent, hormis des mœurs et des citoyens. » Qu'on rende aux peuples leur ignorance première, et leur innocence d'autrefois ; on leur rendra aussi le bonheur[1].

Cette virulente attaque contre la civilisation devait paraître dépasser la mesure, même à son auteur. A la fin de son *Discours*, Rousseau baisse le ton ; il pense que la science pourra être utile à l'humanité, si elle s'allie à la force et à l'autorité ; il faut que les savants collaborent à la direction des États[2], mais ils doivent garder jalousement leur science qui est réservée à « quelques génies sublimes, à quelques âmes privilégiées », et qui « n'est point faite pour l'homme en général[3] ». Après la publication de son *Discours*, après les objections qu'il souleva de la part de certains lettrés qui devenaient, à l'occasion, de véritables théoriciens du Progrès, et opposaient au paradoxe de Rousseau, les faits si connus du travail des générations collaborant à la vie totale du genre humain, des progrès de l'humanité au point de vue des sciences, des relations politiques, économiques entre les peuples[4],

1. On trouvera les mêmes attaques contre le luxe dans la *Basiliade* de Morelly, où l'auteur décrit l'idéal communiste et continue les doctrines de Morus et de Campanella, dans l'ouvrage de Mably : *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* écrit en réponse aux théories de Mercier de la Rivière, et, plus tard, dans le *Tableau de Paris*, de Mercier, qui dira, à peu près comme Rousseau, que l'opulence des riches provient de la privation des pauvres.

2. *Discours sur les sciences* p. 43 et 44 : « Tant que la puissance sera seule d'un côté, les lumières et la sagesse seules d'un autre, les savants penseront rarement de grandes choses, les princes en feront plus rarement de belles, et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux. »

3. Préface de *Narcisse*. Cf. *Dernière réponse à M. Borde* : « Il est bon qu'il y ait des philosophes pourvu que le peuple ne se mêle pas de l'être. » Dans sa *Réponse au roi de Pologne*, Rousseau, faisant une distinction intéressante entre le domaine du cœur, de la foi, et le domaine de l'intelligence, professe une sorte d'agnosticisme : il suffit à l'homme de bien étudier ses devoirs.

4. Voir le *Discours sur les avantages des sciences et des arts*, par M. Borde,

Jean-Jacques apporta des tempéraments à sa thèse. Il reconnaît que si l'on a abusé peut-être des sciences, il ne faudrait pas en conclure qu'on doive brûler toutes les bibliothèques, détruire les universités et les académies. « Nous ne ferions que replonger l'Europe dans la barbarie, et les mœurs n'y gagneraient rien [1] » ; et les lettres sont encore un remède aux maux présents : il vaut mieux distraire les peuples par des « niaiseries », et les amuser, si l'on ne peut les détourner des mauvaises actions [2].

On pourrait suivre la pensée de Rousseau qui ne manque pas les occasions de porter des coups à la civilisation moderne. Dans les notes qu'il a ajoutées au *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* il signale les mauvaises conséquences de notre prétendue civilisation, tant au point de vue mental et moral, qu'au point de vue matériel. Plus tard, quand Voltaire lui adressera son *Poème sur le désastre de Lisbonne,* Rousseau lui écrira une longue lettre. Il se fait presque optimiste, et défend Pope et Leibnitz, les trouvant propres à consoler dans les douleurs [3] ; mais tous nos malheurs, excepté la mort, sont notre ouvrage ; aux maux de la nature nous en avons ajouté de plus cruels, parce que nous abusons de nos facultés [4] ; nous avons inventé des institutions, nous avons eu de l'ingéniosité pour

et la réplique du même à la réponse de Rousseau (*Supplément à la Collection...,* t. I, p. 328, 395).

1. *Réponse au roi de Pologne,* p. 104, voir la fin.

2. Préface de *Narcisse.*

3. « Le poème de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience » (Lettre à M. de Voltaire, 18 août 1756 ; *Œuvres,* t. XX, p. 309). Cf. *Ibid.,* p. 316 : « Selon le cours ordinaire des choses, de quelques maux que soit semée la vie humaine, elle n'est pas, à tout prendre, un mauvais présent, et si ce n'est pas toujours un mal de mourir, c'en est un fort rarement de vivre. »

4. Cf. *Confessions,* partie II, livre IX : « De tous ces maux il n'y en a pas un dont la Providence ne soit pas disculpée, et qui n'eût sa source dans l'abus que l'homme a fait de ses facultés plus que dans la nature elle-même. »

fomenter nos misères. Pourquoi y a-t-il eu, à Lisbonne, un désastre si affreux? parce que grâce à la civilisation, nous nous entassons dans d'immenses maisons[1]. Ce fait sert à prouver que nos maux ont leur source dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu. Deux ans après, l'article publié sur *Genève* dans l'*Encyclopédie* par d'Alembert provoquera la *Lettre sur les spectacles,* c'est-à-dire une nouvelle protestation de Rousseau contre la corruption de son temps et contre la civilisation. Il ne s'agit pas pour lui, uniquement de Genève ; Rousseau veut affirmer « une vérité de pratique importante à tout un peuple ». Le théâtre, expression la plus complète de la civilisation, produit l'amour du luxe ; il nous fait perdre le sens de la réalité, parce que tous les événements sont inventés ; ou les personnages sont chimériques, boursouflés, comme dans la tragédie, ou ils nous font tourner en dérision les droits les plus saints, les rapports les plus naturels. Nous nous attendrissons à des choses feintes : et le comédien ne s'ingénie qu'à paraître ce qu'il n'est pas. Dans l'institution du théâtre, Rousseau poursuit encore la civilisation[2].

Enfin, dans la *Nouvelle Héloïse,* il reprochera à la société civilisée sa vie factice, les fausses idées qu'elle s'est faite, les préjugés dont elle vit : il critiquera même la forme des arbres et l'alignement des jardins ; il ne les trouvera pas assez naturels ; et regrettera que l'art et la main des hommes, changent de « leurs soins inquiétants » la nature telle qu'elle était primitivement[3].

1. Lettre à M. de Voltaire, *ibid.,* page 311-312 : « Convenez que la nature n'avait point rassemblé là (à Lisbonne) vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul. Tout eût fini au premier ébranlement et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de là, tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé ».

2. Voir Faguet, le *Dix-huitième siècle,* p. 360.

3. *Nouvelle Héloïse,* partie IV, lettre XI, p. 1, l. XXXVI.

## II

Dès son premier écrit, Rousseau a posé le problème de la civilisation. Ce que l'on appelle civilisation est un assemblage artificiel de coutumes, et de modes d'action, une condition personnelle et sociale que les hommes se sont faite ; ils en sont, par conséquent, responsables[1]. Avant qu'ils se soient appliqués à la transformer, la nature était parfaite ; et ce qu'on appelle les progrès de l'humanité l'éloigne sans cesse de son état primitif On a fait disparaître l'homme naturel pour mettre à la place « l'homme de l'homme[2] ». Il y a donc changement, et changement vers le mal. L'histoire de l'homme et de la société sera l'histoire de la Décadence. Telle est l'idée qu'un esprit comme Rousseau devait facilement déduire des diatribes de son premier *Discours*. L'Académie de Dijon qui avait couronné son *Discours sur les sciences* lui fournit encore l'occasion de préciser ses théories, quand elle mit au concours cette question : quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ? Ce second *Discours* nous montre Rousseau comme un véritable théoricien de la Décadence ; cette centaine de pages, capitales pour la question que nous étudions, est un monument original dans la pensée du XVIIIe siècle. Les idées qui y sont développées étaient déjà contenues plus qu'en germe dans les opuscules que Rous-

1. *Confessions*, partie II, livre VIII : « Insensés qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux viennent de vous ! »

2. Rousseau écrira, plus tard, dans l'*Émile* : « Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien. » Ainsi, on a pu comparer à Rousseau Antisthène et les philosophes cyniques, n'admettant aucune contrainte pour la volonté, et prêchant le retour à l'état de nature (Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, traduction française, t. II, p. 146).

seau publia à l'occasion de son premier *Discours*, et où il essaya d'expliquer tout le mal de la société par le fait de l'inégalité entre les hommes, causée elle-même par l'institution de la propriété, et productrice d'abus, de vices, de l'oisiveté, du luxe[1]. Rousseau ne voyait-il pas autour de lui ce contraste affligeant de la France splendide et glorieuse de Versailles à côté de la France misérable des campagnes ? C'était, pour lui, l'image de l'inégalité des conditions. Il faut se rappeler aussi que le souvenir de bien des aventures de sa vie devait irriter Rousseau contre la société telle qu'il la voyait faite, et qui n'avait eu pour lui que des injustices et des rebuffades sanglantes. Mais le pur amour du beau et du juste devait lui donner « la volonté décidée de rompre brusquement en visière aux maximes de son siècle[2] », d'affirmer la décadence de l'humanité qui a pour causes l'abandon de l'état parfait de nature, les institutions sociales et la richesse[3]. Ces institutions, semblables aux béquilles qui soutiennent les vieillards, sont les signes certains de la décrépitude de l'humanité[4].

Cela seul indique que l'humanité s'est transformée.

1. Voir *Discours sur les sciences*, 2e partie, p. 37 et surtout *Réponse au roi de Pologne* (p. 94 : la première source de tout mal est l'inégalité), et *Réponse à M. Borde* (p. 122 : l'inégalité a commencé avec « les mots affreux » de tien et de mien).

2. *Confessions*, II, VII et VIII. Cf. Préface de *Narcisse*.

3. *Confessions*, partie II, livre VII. « La justice et l'inutilité de mes plaintes me laissèrent dans l'âme un germe d'indignation contre nos sottes institutions civiles, où le vrai bien public et la véritable justice, sont toujours sacrifiés à je ne sais quel ordre apparent, destructif en effet de tout ordre et qui ne fait qu'ajouter la sanction de l'autorité publique à l'oppression du faible et à l'iniquité du fort ». — Rousseau écrira aussi à Mme de Francueil (11 avril 1751) à propos de ses enfants mis à l'Assistance publique : « La nature veut qu'on en fasse, puisque la terre produit de quoi nourrir tout le monde, mais c'est l'état des riches, c'est votre état qui vole au mien le pain de mes enfants. »

4. *Lettre à M. Philopolis* : « La société est naturelle à l'espèce humaine, comme la décrépitude à l'individu Il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples, comme il faut des béquilles aux vieillards. »

Empruntant à Buffon l'idée des changements successifs de l'univers et des êtres, Rousseau se propose de décrire l'évolution du genre humain, sans donner cependant sa description comme une vérité historique ; il fait simplement une hypothèse dans le genre de celles qu'emploient les physiciens, quand ils décrivent la formation du monde[1] ; et il faut souvent lier des faits entre eux par d'autres faits intermédiaires, inconnus, mais que l'histoire peut donner. Pour expliquer les changements survenus dans la société, il faut tenir compte du « laps de temps », condition qui compense le peu de vraisemblance des événements ; il faut se rappeler aussi que des causes très légères ont une « puissance surprenante », lorsqu'elles agissent sans relâche. Si, au commencement des siècles, les progrès furent très lents et presque insensibles, ils se sont accrus avec le temps. A ce facteur important[2] ajoutez les qualités naturelles que l'homme a reçues, l'éducation, les habitudes, la société, grâce à laquelle ce qu'un individu invente ne périt pas avec lui, le langage, les idées générales dont la présence dans notre esprit nous distingue des animaux et nous permet des progrès que la nature leur a refusés, et vous saurez comment l'homme d'aujourd'hui diffère de l'homme naturel, comment il s'est écarté de cet état parfait pour aboutir à cet état artificiel, que nous voyons actuellement. Si Rousseau, indiquant les conditions du changement humain, prend presque le ton et la méthode d'un théoricien du Progrès, c'est pour montrer, au contraire, quelles différences il y a entre l'état de nature et l'état de société. La pitié, ce sentiment naturel, tenait lieu de lois, de mœurs et de vertu ; il était la condition de la conservation du genre humain, sans qu'on ait eu besoin d'attendre d'acquérir de la vertu par rai-

1. « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question » (*Discours sur l'inégalité*, p 242).

2. *Discours sur l'inégalité*, p. 291, 297. Cf. *Ibid.*, p. 250, 258.

sonnement. Dans cet état de nature, on ne saurait parler de la loi du plus fort ; il n'y avait pas d'inégalité ; considérée à tort comme naturelle, elle est née plus tard de nos habitudes, et du mode d'existence que nous prenons dans la société. Notre développement a donc été une dégradation ; ce que nous avons ajouté à la nature l'a rendue pire[1].

Rousseau va suivre les étapes de ce « perfectionnement prétendu » de l'homme ; et, dans la série des changements historiques, il montrera, selon le mot de Buffon qu'il cite à la fin de son *Discours*, que « la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que le vice n'a pris naissance que dans la société[2] » ; grâce aux hasards qui se sont produits, l'homme est devenu plus méchant, en devenant plus sociable ; l'établissement et la perfection des sociétés humaines ont fait dégénérer et diminuer l'espèce[3]. L'homme a perdu toutes les qualités qu'il avait ; notre « industrie » nous a enlevé des qualités que les sauvages ont conservées ; nos inventions, nos machines ont fait diminuer notre force et notre adresse naturelles : un sauvage robuste, armé seulement de pierres et d'un bâton, combattra avec succès un ours ou un loup. Toutes les commodités qu'un homme se donne sont autant de preuves de sa dégénérescence, et autant de causes qui le font encore dégénérer. Était-il bien nécessaire de confectionner un habit, de bâtir un logement? Ces prétendues améliorations devinrent nécessaires le jour où l'on ne pouvait plus supporter le genre de vie qu'on avait supporté jusqu'alors. Avec le temps et la vie sociale, nous

1. Cf. *Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre VII : « La nature a tout fait le mieux qu'il était possible ; mais nous voulons mieux faire encore, et nous gâtons tout ».

2. *Discours*, p. 344. Cf. Buffon, *Histoire naturelle*, *variétés dans l'espèce humaine*, t. III, p. 492.

3. *Discours*, p. 291. Cf. note *i*.

sont venus encore, à part notre faiblesse, d'autres maux, qui ne nous seraient pas départis, si nous avions eu, conformément à la loi naturelle, une manière de vivre simple, uniforme et solitaire ; ce sont les maladies qui surviennent à l'homme quand il quitte l'état de nature, comme les animaux perdent leur vigueur en devenant domestiques : ce sont les excès de toutes sortes, les chagrins, résultats de l'inégalité, de l'état de réflexion, qui est un état contre nature, de la pensée qui est un signe de décadence[1].

Tous les changements qui se sont produits, nous les devons à notre perfectibilité, à cette faculté de se perfectionner qui se trouve dans l'individu et dans l'espèce ; mais l'animal, lui, est immédiatement ce qu'il sera toute sa vie, et ce que sera son espèce dans mille ans. Il a donc sur nous cet avantage. Ajoutez à cela que l'homme, par aveuglement, fol orgueil, et vaine admiration de lui-même, n'est devenu industrieux que pour satisfaire des besoins et des passions inconnus aux peuples les plus rapprochés de l'état de nature.

En suivant la lente succession d'événements qui constitue l'histoire de l'humanité, et en les étudiant dans leur ordre le plus naturel, Rousseau montre comment s'est accrue l'inégalité qui a remplacé la vie uniforme de l'état de nature. D'abord, par suite des difficultés venues des conditions naturelles de la vie, les hommes font de nouvelles inventions : devenus pêcheurs, chasseurs, guerriers, découvrant le feu pour préparer les aliments qu'ils mangeaient crus autrefois, ils acquièrent une sorte de prudence machinale qui les rend maîtres d'animaux doués d'une supériorité physique, ainsi que l'idée des engagements mutuels reposant uniquement sur l'intérêt présent et sensible. Alors s'établissent et se distinguent les familles ; la propriété

1. *Discours*, p. 251 : « L'homme qui médite est un animal dépravé. »

entraîne bien des luttes ; et quand les diverses familles se rapprochent, c'est pour amener des luttes, parce que à l'amour s'ajoute la jalousie. Les loisirs qui sont l'occasion de danses et de chants en commun, suscitent des comparaisons, parce que l'un chante ou danse mieux que l'autre ; ce fut une source d'inégalité ; on est déjà loin de l'innocence et du bonheur, de l'état de vie rustique où chacun vivait pour soi, sans avoir besoin du concours d'un autre, où, tout en ayant un certain commerce avec les autres, l'homme était libre, indépendant, bon, heureux. C'était la « véritable jeunesse du monde », cette époque, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre ; c'était une ère de bonheur qui aurait dû toujours durer. La décadence a commencé avec ce que, dans notre langage moderne, nous appellerions la coopération ; dès qu'il a eu des rapports d'échange, il y a eu inégalité, il y a eu propriété, d'où esclavage et misère[1]. Cette « grande révolution » se produisit grâce à l'invention de la métallurgie et de l'agriculture. Comme les circonstances et les besoins ne servaient qu'à rendre plus permanentes les différences des hommes entre eux qui, cherchant à se montrer autres qu'ils n'étaient en réalité, devenaient ambitieux, comme les usurpations des riches et les brigandages des pauvres créaient un état de guerre, les riches conçurent le projet d'unir toutes les forces, en apparence pour garantir les faibles de l'oppression, en réalité pour se sauvegarder eux-mêmes. De là, les règlements de justice, les « établissements politiques », dont on ne prévoyait pas les dangers : ils fixaient la loi d'inégalité et détruisaient la liberté naturelle ; ils devaient bientôt se corrompre pour aboutir au gouvernement arbitraire.

1. Ailleurs (*Lettre sur les spectacles*, p. 91) Rousseau fait l'éloge des montagnards suisses vivant chacun chez soi et fabriquant tout ce qui leur est nécessaire, sans recourir aux autres.

Autre signe de décadence : les corps politiques qui se formèrent furent, vis-à-vis les uns des autres, dans l'état de nature, ce qui était, pour eux, plus funeste que cela ne l'était jadis pour les particuliers ; le résultat de la division du genre humain en différentes sociétés fut la guerre.

Tels sont les développements successifs de l'humanité ; les progrès de l'esprit humain, ce sont les progrès de l'inégalité. En lisant le *Discours* de Rousseau, on croirait lire l'histoire de l'industrie humaine, telle que l'a écrite un Lucrèce, sous la poésie duquel se déroule la série des ascensions humaines jusqu'au terme actuel. Mais Rousseau, décrivant les mêmes étapes, a mis l'accent sur d'autres traits distinctifs de ce développement, et au lieu de raconter les progrès de l'humanité, il montre son éloignement à partir de son état naturel, c'est-à-dire pour lui sa décadence.

En admettant, comme il le fait, l'état de nature qui aurait été l'état primitif de l'humanité, et la décadence qui l'a suivi, Rousseau s'est sans doute souvenu des théologiens chrétiens ; mais il ne parle pas, comme eux, du péché et de la chute : il attribue tous nos maux à l'organisation croissante de la société. Quand il vante la communauté et l'égalité primitives, source du bonheur de cet âge d'or, on sent, dans ses descriptions comme une empreinte des descriptions idéales que Fénelon avait données de la Bétique et de la ville de Salente[1]. Cette organisation conforme à la « simple nature », où il n'est besoin ni de lois ni de punitions aurait été la vie parfaite de nos ancêtres, comme elle l'était pour les peuples privilégiés dont parle Fénelon. Rousseau a connu aussi l'ouvrage de Vairasse d'Alais, l'*Histoire des Sévarambes*[2].

1. Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, livres VII et X. Cf. Espinas, *Le « Système » de Rousseau* (*Revue internationale de l'enseignement*, 1895, t. II et 1896, t. I).
2. Lettre à Duchesne, 24 décembre 1764.

mais il avait trouvé l'idée de l'État communiste dans la *République* de Platon[1].

## III

En lisant le *Discours sur l'inégalité*, et en voyant la série des dégradations que l'établissement de la société et le perfectionnement de la vie ont fait subir à la nature humaine, on ferait de Rousseau un évolutionniste pessimiste ; on retrouverait même des traces de pessimisme dans des écrits postérieurs au second *Discours*. Là où il a fait l'histoire de l'humanité, il a montré l'homme social s'éloignant de son type, « comme un fleuve qui se charge d'impuretés à proportion qu'il s'éloigne de sa source[2] ». Le passé est une évolution vers le mal : l'histoire ne nous montre que corruption dans l'État, dans la famille, dans la littérature, dans les plaisirs, dans la religion, etc... Mais n'y-a-t-il pas moyen de remédier à cette corruption que le temps aggrave tous les jours ? En considérant l'avenir, il peut y avoir Progrès : et Rousseau, ayant insisté sur la dépravation de son siècle, a proclamé plus tard la nécessité où l'on était de chercher et de réaliser un mieux. Rousseau est par cela même, un philosophe du Progrès[3].

1. Le rapprochement était fait par les contemporains ; en 1770, paraît la traduction des œuvres de Platon par Grou ; le libraire Marc-Michel Rey dédie *Les Lois* à Rousseau (Grimm ; *Correspondance*, VIII, p. 503).

2. Amiel, conférence faite à Genève pour le centenaire de Rousseau dans *J.-J. Rousseau jugé par les Génevois d'aujourd'hui*.

3. Lanson, *Histoire de la littérature française*, 2e édition, 1895, page 770 : « L'idée de progrès, la grande idée du siècle, anime toute l'œuvre de Jean-Jacques ; il ne semble en nier la réalité que pour en proclamer plus hautement la possibilité, plus impérieusement la nécessité. » Cf. le Discours prononcé par M. Briand, ministre de l'instruction publique, à l'inauguration de la statue de Rousseau à Montmorency, le 27 octobre 1907 : « La noble mélancolie de sa face révèle une horreur de son temps qui se double et se magnifie d'un espoir immense et radieux, d'une foi civique en des lendemains qu'il ne croit pas si proches. »

Sans admettre que tous ses ouvrages soient simplement des œuvres de circonstance, issues des multiples incidents de sa vie individuelle[1], sans croire aussi sur parole Rousseau qui essaie de justifier, après coup, la suite et la continuité logique de ses écrits, d'y montrer « un système lié », dans les fragments duquel on aurait eu tort de voir des « déclamations décousues et pleines de contradictions[2] », ne peut-on pas admettre — hypothèse bien légitime, — qu'un philosophe, après avoir vu les défauts et les vices de la société, songe à améliorer l'état de ses semblables et cherche les moyens pratiques d'organiser leur vie? C'est parce qu'il a l'idée d'une réforme que, dans la *Lettre sur les spectacles*, Rousseau prend le parti d'Alceste contre Philinte qui se contente « de voir tous les désordres de la société avec un flegme stoïque[3] », sans émettre une protestation. Nous reconnaissons que les premiers ouvrages de Rousseau ont été provoqués par des circonstances : parce que l'Académie de Dijon a mis au concours une question sur les lettres et les sciences, Rousseau a montré leur influence funeste, et la même Académie, ayant proposé un problème qui présenta dans son esprit des points de contact avec le premier, le même penseur voit là l'occasion de montrer la décadence de la société, due à la civilisation. Mais, alors, représentons-nous ce philosophe, ayant critiqué l'état social, et ne voyant autour de lui que des réformateurs, affirmant le Progrès. Il a très bien pu se dire que, malgré la grandeur du mal dont souffre la société, il y a des améliorations

1. C'est ce qu'a soutenu M. Jules Lemaître, *op. cit.*

2. C'est ce que dit le Français des *Dialogues* : « Ce qu'on m'avait donné pour de fastueuses déclamations, ornées de beau langage, mais décousues et pleines de contradictions, étaient des choses profondément pensées et formant un système lié qui pouvait n'être pas vrai, mais qui n'offrait rien de contradictoire » (3e dialogue, *Œuvres*, t. XIX, p. 25. Cf. *Ibid.*, p. 32-37).

3. *Lettre sur les spectacles* (*Œuvres*, t. II, p. 61).

possibles[1]. L'homme n'a-t-il pas la « qualité d'agent libre »? Et cette qualité qui a amené des déviations, ne peut-elle pas aussi provoquer des améliorations? On peut donc concevoir un idéal de moralité et de bonheur. Il y a un Progrès, une réforme possible.

On rapporte que vers 1755, Rousseau, assistant à une discussion sur Dieu et la religion, se serait écrié : « Je ne puis souffrir cette rage de détruire sans édifier[2] » ! Dans la préface de l'*Émile*, il se plaint de ce que « la littérature et le savoir de notre siècle tendent beaucoup plus à détruire qu'à édifier. » Ce qu'il disait au point de vue religieux, ne l'aurait-il pas dit du système social, dont la religion était, à ses yeux, une pièce essentielle? Et bien qu'il n'eût pas de sympathie pour l'école des Économistes, ces théories n'ont-elles pas eu une influence sur son esprit? Il est très légitime de penser que, au milieu de ces doctrines qui lui paraissaient funestes, il ait cherché de son côté, une théorie de la société, partant de données plus vraies que celles de ces philosophes optimistes. De plus Rousseau connaissait sans doute, par l'intermédiaire de Fontenelle, et de l'Abbé de Saint-Pierre, qu'il fréquenta à Paris vers 1741, l'idée toute cartésienne de la liaison des sciences[3], idée connexe de l'idée d'un Progrès intellectuel pour l'hu-

1. Garat, *Mémoires historiques, etc.*, t. I, p. 167 : « Les mêmes accusations contre les sociétés humaines, reproduites si souvent dans ce que Rousseau a depuis imprimé, n'ont pas été du tout contredites par ses grands ouvrages sur l'éducation, sur la morale et sur les lois, qui semblent supposer les améliorations possibles. »

2. Voir les *Mémoires* de Madame d'Épinay. Cf. *Dialogues* : « Il a plus cherché à édifier qu'à détruire. »

3. *Confessions*, partie I, livre VI : « Pour peu qu'on ait un vrai goût pour les sciences, la première chose qu'on sent en s'y livrant, c'est leur liaison, qui fait qu'elles s'attirent, s'aident, s'éclairent mutuellement, et que l'une ne peut se passer de l'autre. Quoique l'esprit humain ne puisse suffire à toutes, et qu'il en faille toujours préférer une comme la principale, si l'on n'a quelques notions des autres, dans la science même, on se trouve souvent dans l'obscurité. » Cf. *Ibid.*, partie II, livre VII.

manité ; il parle à plusieurs reprises, et en termes émus de son amour de l'humanité, et de la vertu, de son désir de voir les hommes heureux [1]. Des contemporains témoigneront qu'il a consacré ses talents à rendre les hommes meilleurs [2]. Se plaignant de ce qu'on ait trop souvent cherché le bonheur dans l'apparence, il veut déterminer le bonheur réel pour l'humanité [3]. C'est dans le bien des autres qu'il croit trouver le sien propre [4] ; et, quand il réfléchit à l'ouvrage qu'il projette sur les *Institutions politiques,* il se sent amené à de « grandes vérités utiles au bonheur du genre humain [5] ».

Comment réalisera-t-on ce bonheur? Par le retour à l'état de nature, dont Rousseau a retrouvé les premiers traits généralement oubliés et méconnus, en « ôtant la rouille qui les cachait [6] ». C'est ce qu'il a fait dans ses deux *Discours*. Il déterminera quel est l'idéal que doit réaliser l'humanité.

Il ne faudrait pas croire que, pour Rousseau, l'état parfait serait le point de départ de toute civilisation auquel il faudrait revenir ; c'est même un état abstrait, hyperbolique, dont l'idée ne peut que nous servir de point de compa-

1. Voir *Réponse à M. Borde*; Dédicace du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; *Lettre à M. de Beaumont.*

2. Voir dans la *Correspondance* de Grimm, une *Lettre sur la mort de J.-J. Rousseau, écrite par un de ses amis, aux Auteurs du journal de Paris,* t. XII, p. 138 ; cette lettre n'a point été insérée. Cf. l'abbé Le Gros, *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin, auteur du Monde primitif, par un solitaire,* à Genève, 1785 ; *Discours de M. de Rhulière, directeur de l'Académie française,* 12 mars 1789.

3. *Troisième dialogue,* p. 35 ; *Nouvelle Héloïse,* partie I, lettre XII. Cf. *Émile,* livre IV : « Il est cent fois plus aisé d'être heureux que de le paraître. »

4. Lettre à M. Perdriau, à Genève, 28 novembre 1754.

5. *Confessions*, partie II, livre IX. Cf. *Troisième dialogue*, p. 25 : « Je n'y trouvais (dans les ouvrages de Rousseau) qu'une doctrine aussi saine que simple, qui, sans épicuréisme et sans cafardage, ne tendait qu'au bonheur du genre humain. »

6. *Troisième dialogue,* p. 35.

raison, pour bien juger de notre état présent. Rousseau ne songe pas à ramener l'humanité à la vie des lions et des ours ; c'est plutôt dans la société actuelle, divisée par les guerres, les jalousies, les haines que l'on vit à la manière des ours, des tigres et des crocodiles[1] ; la corruption sociale qui a produit le despotisme, dernier degré de l'avilissement, a produit un état qui diffère peu du primitif état de nature, puisque la force règne seule[2]. Ce n'est donc pas cet état qui est le terme vers lequel tendra le Progrès social.

Le sage n'ira pas chercher le bonheur au fond d'un désert[3] : et, dans la première rédaction du *Contrat Social*, Rousseau reconnaît que cet état d'indépendance et de liberté anarchique, n'est pas un état désirable. Car, si cet état se réalisait, « la terre serait couverte d'hommes entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication ; ........ il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs, ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vérité[4] ».

Ce que Rousseau désire pour lui et pour ses semblables, c'est une vie simple où l'on aura le goût des vrais plaisirs[5] : il souhaite « une vie innocente et tranquille, exempte du vice, de la douleur, des pénibles besoins, la mort des justes, et leur sort dans l'avenir[6] ». Peu fait pour la vie de salon qui était celle du Paris où il arriva[7], Rousseau aimait plutôt la solitude où « se forment toutes les grandes

1. *Dernière réponse à M. Borde*, p. 125.
2. *Discours sur l'origine, etc.*, deuxième partie : « L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un sultan, est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets. La seule force le maintenait, la seule force le renverse. »
3. *Lettre à M. Philopolis.*
4. *Manuscrit de Genève*, p. 4 (Dans Espinas, *art. cité*, p. 347).
5. *Nouvelle Héloïse*, 2e préface (*Œuvres*, t. VIII, p. 41).
6. *Confessions*, partie I, livre VI.
7. *Ibid.*, partie II, livres VIII, IX.

passions[1] », et la nature qu'il a si bien décrite, en y mettant tout son cœur[2]. Il déteste les vices de Paris, et il oppose les amusements qu'on prend dans cette ville à ceux qu'offrent les villes de la Suisse[3]. La vie des grandes villes est artificielle, et ne lui inspire que de l'indignation ; les hommes y sont comme « autant de marionnettes clouées sur la même planche, ou tirées par le même fil[4] ». Il fait l'éloge de la vie de province, où il y a des gens plus sensés que les « singes des grandes villes[5] ». Est-il naturel que les hommes s'entassent en fourmilières, dans lesquelles la race dégénère[6] ? Cherchez la félicité en vous rapprochant de la nature ; cette félicité, Rousseau l'a connue aux Charmettes, plus tard aussi à l'Ermitage ; c'est encore la simplicité qu'il a trouvée en Thérèse. Qu'on aille à la campagne, vivre de la vie patriarcale ; c'est là la première vocation de l'homme ; cela rappelle à l'esprit une idée agréable, et au cœur tous les charmes de l'âge d'or[7]. Mais Rousseau ne se borne pas à faire l'éloge des plaisirs champêtres ; s'élevant à des considérations politiques, il montre que la vie rustique est la véritable vie nationale, propre à former des citoyens, bien qu'ils soient loin des pensions, des académies, et des dîners. « C'est à la campagne, écrit-il à Diderot, qu'on apprend à aimer et à servir l'humanité ; on n'apprend qu'à la mépriser dans la ville[8]. » A la campagne, on peut aussi s'instruire ;

1. *Nouvelle Héloïse*, partie I. Lettres XXXIII et XXXIV.
2. *Ibid.*, partie I. Lettre XXIII ; *Ibid.*, IV, lettre XVII ; *Rêveries d'un promeneur solitaire*, 5e promenade. Cf. *Confessions*, partie I, livres IV et VI.
3. *Rêveries*, 9e promenade ; *Confessions*, partie II, livre IX.
4. *Nouvelle Héloïse*, partie II. Lettre XVII. — Pour s'excuser d'avoir abandonné ses enfants, Rousseau dit qu'il préfère, pour eux, la vie simple et naturelle à la vie artificielle des gens de la ville (A Mme de Francueil, 20 avril 1751).
5. *Lettre sur les spectacles*, p. 89-91.
6. *Émile*, livre I ; livre IV.
7. *Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre VII. Cf. *Confessions*, passim.
8. Cf. *Émile*, livre V : « C'est la campagne qui fait le pays et c'est le

et dans le bonheur qu'il rêvait, le souci de l'étude méthodique des sciences avait sa place marquée[1].

Pour Rousseau, la vie parfaite qui a été réalisée à un moment de l'histoire passée, c'est l'état de vie rustique[2]. La vie simple dont il fait l'éloge ressemblerait bien à la vie en tribus qui fut celle de l'humanité au temps de la civilisation agricole et patriarcale, où les rapports économiques consistaient en échanges réels d'objets, et non en ventes et achats pécuniaires[3]. L'homme doit revenir à cet état d'autrefois, et faire disparaître tout ce qui l'en a éloigné, c'est-à-dire les modes artificiels de la civilisation ; ne tenons plus à notre extérieur trompeur et frivole, à notre honneur sans vertu, à notre raison sans sagesse, à notre plaisir sans bonheur.

Mais un homme pourra-t il se défaire de tout l'acquis des siècles, et reprendre l'antique et première innocence ? C'est ce que penseraient ceux qui ne voient rien au delà de leur courte vie, et qui s'imaginent pouvoir, tout d'un coup, se dépouiller de tout ce qu'ils possèdent. Ceux-là n'ont pas entendu la voix céleste..... Nous devons reconnaître que les passions ont, pour toujours, détruit notre originelle simplicité ; nous ne pouvons pas nous passer de lois et de chefs, et il faut donner aux actes humains un caractère de moralité. Un autre idéal est donc nécessaire ; il faut dans « l'état civil » actuel se rapprocher le plus possible de « l'état naturel » ; et, dans quelques lignes

peuple de la campagne qui fait la nation. » *Nouvelle Héloïse*, seconde préface ; partie V, lettre XXIV. Cf. Fénelon, *Télémaque* (Éd. Didot, p. 131).

1. *Confessions*, partie I, livre VI

2. *Discours sur l'inégalité*, p. 303-306. Cet état était « le moins sujet aux révolutions, » « le meilleur à l'homme ; » l'homme « n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui, pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver. »

3. C'est ce qui se fait dans la maison de Clarens (*Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre II). Voir aussi la description que fait Rousseau de cet âge de l'humanité, âge de vie simple, agricole, heureuse, dans l'*Essai sur l'origine des langues*.

éloquentes d'une note mise au *Discours sur l'inégalité*, voici comment Rousseau conçoit cet idéal de société future. « Ceux qui sont convaincus que la voix divine appelle tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences, tous ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer en apprenant à les connaître, de mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre ; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres, ils aimeront leurs semblables et les serviront de tout leur pouvoir ; ils obéiront scrupuleusement aux lois, et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres ; ils honoreront surtout les bons et sages princes qui sauront prévenir, guérir, ou pallier cette foule d'abus et de maux toujours prêts à nous accabler ; ils animeront le zèle de ces dignes chefs, en leur montrant, sans crainte et sans flatterie la grandeur de leur tâche et la rigueur de leur devoir : mais ils n'en mépriseront pas moins une constitution qui ne peut se maintenir qu'à l'aide de tant de gens respectables qu'on désire plus souvent qu'on ne les obtient, et de laquelle, malgré tous leurs soins, naissent toujours plus de calamités réelles que d'avantages apparents [1]. » Il faut donc que l'humanité retrouve et refasse par réflexion et par raison l'état parfait qu'elle a déjà traversé, en utilisant toutes les déformations que les siècles lui ont données. Nous reviendrons ainsi à la nature ; et par nature, il faut entendre les idées de vérité, de justice en opposition avec les dehors factices de la société que Rousseau avait sous les yeux : il faut se défaire des opinions artificielles dans lesquelles la société s'est jusqu'à présent emprisonnée, et déterminer les vrais rapports des hommes entre eux. L'homme de la nature, ce n'est pas le sauvage errant dans les forêts, c'est l'homme qui vit vraiment de la vie humaine, qui, comptant pour

1. *Discours sur l'inégalité*, note *i*, fin (p. 365-366).

rien l'opinion d'autrui, se conduit uniquement d'après ses penchants et sa raison, sans égard à ce que le public approuve ou blâme [1].

Pour établir cet état naturel dans la société, Rousseau sent qu'il faut une grande révolution ; elle est presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourrait guérir ; il ne se le dissimule pas ; et, comme c'est au roi de Pologne qu'il écrit, il ajoute : « il est blâmable de la désirer, impossible de la prévoir [2] ». Mais, il a le pressentiment d'un ordre social nouveau, capable de réaliser les progrès qu'il conçoit, où l'on devra trouver la *véritable humanité,* et, pour cela, ne pas se contenter de voir la surface plus ou moins brillante que présente le monde [3].

## IV

Quand Rousseau dit : « La nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité, quand, une fois, on s'en est éloigné [4] », il veut dire qu'il serait vain de tenter le rétablissement de l'état primitif de l'humanité, trop détériorée par les changements d'une longue suite de siècles ; mais il y a moyen de mettre au jour la vraie nature de l'homme, et de procéder ainsi à la restauration de l'état social. Si la société a défiguré l'humanité, il appartient à l'homme de réagir contre la société, et en détruisant les apparences, de faire surgir la réalité. Les hommes sont devenus malheureux

1. *Troisième dialogue,* p. 35. Cf. *Nouvelle Héloïse,* partie II, lettre XIV : « La société se réformera sur de nouvelles lumières. »

2. *Réponse au roi de Pologne.*

3. *Nouvelle Héloïse,* partie II, lettre XXVII (*Œuvres,* t. VIII, p. 508) : « L'humanité coule comme une eau pure et salutaire, et va fertiliser les lieux bas ; elle cherche toujours le niveau ; elle laisse à sec ces roches arides qui menacent la campagne, et ne donnent qu'une ombre nuisible ou des éclats pour écraser leurs voisins. »

4. *Troisième dialogue,* p. 33.

et méchants en devenant sociables : c'est là un fait reconnu, et Rousseau a frappé fort pour se faire entendre : mais il dira, dans la première rédaction du *Contrat Social,* que le ciel ne nous a pas abandonné sans ressources à la dépravation de l'espèce. « Efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale [1]. » Il se peut produire « une meilleure constitution des choses,... l'accord aimable de la justice et du bonheur ». L'homme peut recevoir de nouvelles lumières qui éclaireront sa raison, il peut avoir plus de félicité, et cela dans « une société bien ordonnée ».

Il y a donc un Progrès possible vers le bonheur social, et Rousseau indique les moyens de refaire l'état social, en perfectionnant la famille, l'individu, le groupement politique. C'est le sujet de ses trois ouvrages : *la Nouvelle Héloïse, l'Émile,* et le *Contrat Social.* Nous dirons rapidement de quelle façon doit, à ce triple point de vue, se réaliser le Progrès.

Dans la *Nouvelle Héloïse,* Rousseau s'occupe de la réforme des mœurs domestiques ; c'est par elles qu'il faut commencer [2] ; et, dans ce roman, si singulier qu'il soit, de genre tout nouveau à l'époque, mettant en scène des personnages obscurs, au lieu des gens de qualité, il se rencontre de grandes idées de réforme morale pour la société elle-même. D'abord, au lieu des sophismes subtils, des « raffinements inconcevables », qui empêchent l'éclosion du sentiment tel qu'il est dans la nature [3], la famille doit rechercher la vie de franchise, la vie simple et bien réglée, grave et sage telle qu'elle est dans la maison de Clarens où l'on passe des « jours sereins entre la raison vi-

1. *Manuscrit de Genève,* p. 13-14.
2. *Nouvelle Héloïse,* seconde préface, p. 47.
3. *Ibid.,* partie II, lettres XIV, XVII.

vante et la vertu sensible[1] ». C'est la vie faite de devoirs, la vie de l'homme et pour laquelle il est né, la vie fondée sur « un principe intérieur[2] », grâce auquel on a l'art d'être heureux ; et, l' « art de goûter le bonheur de la vie sert encore à le prolonger[3] ». En second lieu, Rousseau blâme le mariage, tel que l'entendaient ses contemporains qui épousaient la fortune ou l'état, et ne songeaient pas à s'assujettir à des devoirs réciproques[4]. Il ne faut plus qu'un préjugé insensé de la naissance empêche certaines unions, « change les directions éternelles et bouleverse l'harmonie des êtres pensants[5] » ; il ne faut pas, non plus, que, pour tout soumettre à la volonté d'un père, on brave les lois de la nature, qui sont ainsi sacrifiées aux convenances de l'opinion[6]. Si c'est là une réforme malaisée à concevoir, on doit souhaiter que tous les mariages reposent sur un sentiment que la sagesse autorise et que la raison dirige. Julie qui épouse Volmar comprend la pureté, la sainteté du mariage, ses devoirs si doux à remplir pour eux-mêmes, et si importants au bonheur, à l'ordre, à la durée du genre humain[7] ; il y a accord entre la loi du devoir et la loi de la nature, entre l'ordre de la nature et les règles de la raison[8] ; et, si l'amour n'est pas absolument nécessaire pour former un heureux mariage, il y faut tou-

1. *Ibid.*, partie V, lettre II. Cf. *Ibid.*, partie IV, lettres X et VI, et passim. Cf. Doudan, *Des révolutions du goût*, p. 276 : « Sous cet humble toit de Clarens est tout l'idéal du XVIIIe siècle avec ses erreurs. »

2. *Ibid.*, partie III, lettre XVIII. Cf. partie IV, lettre X. La lettre X (partie IV) et la lettre II (partie V) sont de véritables traités d'économie domestique, des manuels pour la vie heureuse telle que l'entend Rousseau, c'est-à-dire, celle qui comprend « un ordre de choses où rien n'est donné à l'opinion, où tout a son utilité réelle, et qui se borne aux vrais besoins de la nature. »

3. *Ibid.*, partie V, lettre II.

4. *Ibid.*, partie II, lettre XXI.

5. *Ibid.*, partie II, lettre II.

6. *Ibid.*, partie II, lettre II ; partie III, lettre XI.

7. *Ibid.*, partie III, lettre XVIII. Cf. lettre à Mme de Chenonceaux, 17 janvier 1770 ; lettre à M. de Saint-Germain, 26 février 1770.

8. *Ibid.*, *ibid.*, lettre XX.

jours l'honnêteté, la vertu, certaines convenances de caractère et d'humeur qui donnent naissance à un détachement tendre et durable[1]. Si la *Nouvelle Héloïse* nous entraîne, parfois, en pleine fiction, Rousseau y a montré aussi comment peut se reconstituer la vie de famille dans la réalité.

L'individu doit aussi se réformer par l'éducation : Rousseau en indique les moyens pratiques par l'*Émile*, ouvrage pour lequel il avait un attachement tout particulier[2], et où il s'est inspiré de Locke et du sensualisme. Puisque tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, et puisque tout dégénère entre les mains de l'homme[3], l'œuvre de restauration individuelle se fera par la nature elle-même ; elle consistera à refaire l'homme naturel, tel qu'il serait, s'il n'avait pas été corrompu par la vie de société[4]. Pour rendre fort le jeune homme, il faut l'habituer au travail manuel, aux exercices du corps, qui, renforçant le tempérament et la santé, sont dans l'ordre de la nature, le faire vivre à la campagne, et non dans l'air malsain des lieux trop peuplés. On laissera l'enfant libre ; il ne subira de châtiments que ceux qu'inflige la nature comme conséquences de la faute commise. Exerçant son corps et ses sens, il recevra les enseignements de la nature et non ceux des livres ; l'expérience lui révélera tout ; il suffit que la première éducation consiste à garantir le cœur du

1. Rousseau est tellement convaincu de la possibilité d'une réforme morale et sociale, que, prêchant, pour ainsi dire, d'exemple, en écrivant la *Nouvelle Héloïse*, il voudrait que la composition des romans ne fût permise qu'à des gens honnêtes sachant faire aimer la vertu. Malgré les apparences, il a eu un but moralisateur en écrivant son roman (*Nouvelle Héloïse*, 2e préface, p. 41 ; partie II, lettre XXI ; *Confessions*, partie II, livre IX).

2. *Confessions*, partie II, livre XI : « mon dernier et mon meilleur ouvrage ; mon plus digne et meilleur livre. »

3. *Émile*, début. Cf. *Dernière réponse à M. Borde* (*Œuvres*, p. 121, note) : « L'homme est naturellement bon. »

4. Cf. *Discours sur l'inégalité*, p. 245, passage où l'on a voulu voir une « amorce » de l'*Émile* (Lanson, *op. cit.*, p. 766).

vice et l'esprit de l'erreur ; et c'est la nature elle-même qui dictera l'affirmation de Dieu, volonté puissante et sage gouvernant le monde[1]. Il faut remarquer que ce plan de rénovation intellectuelle, tel que le conçoit Rousseau, est en contradiction formelle avec les doctrines de Progrès intellectuel qu'avait émises Descartes et tous les philosophes issus de son école jusqu'à Voltaire, Turgot et Condorcet. Émile est capable d'inventer la science et de refaire, en quelques années, tout ce que l'humanité a eu de la peine à créer pendant de longs siècles ; il trouve de lui-même la religion, Dieu, la vérité. On ne considère pas l'acquis des générations, et Rousseau admet ce postulat insoutenable que « tous les esprits partent toujours du même point[2] », et ajoute que, malgré l'opinion de La Motte et de Terrasson, « il n'y a point de vrai progrès de raison dans l'espèce humaine ». D'ailleurs, comme on l'a fait justement remarquer, la pédagogie de Rousseau n'est possible que si l'éducateur a profité de la civilisation, et s'il s'est lui-même formé par les connaissances acquises avant lui[3].

Enfin, il faut que l'État, le « corps politique[4] » se réforme et se transforme. C'est l'objet du *Contrat Social*. Subissant, dans ce livre, l'influence de Platon dont il ad-

1. *Émile*, passim. Cf. *Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre III, entièrement consacrée à la question de l'éducation.

2. *Émile*, livre IV. Rousseau ne se souvient pas qu'il a dit (*Discours sur l'inégalité*, note *i*, *Œuvres*, p. 365) qu'il n'était pas possible à l'humanité de se dépouiller de tout ce que les siècles lui avaient donné. Voir à ce sujet, l'excellente monographie due à M. G. Compayré (*Les grands éducateurs ; J.-J. Rousseau et l'Éducation de la nature*), et en particulier p. 47-50.

3. Petit de Julleville, *Histoire, etc.*, t. VI, p. 279.

4. Si Rousseau pense que « le corps politique pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme », il ne faudrait pas croire qu'il aurait admis la théorie de la société-organisme, car ce n'est là pour lui qu'une « comparaison peu exacte à bien des égards » (Article *Économie politique*, *Œuvres*, t. I, p. 413).

mirait le type d'éducation[1], de Morus, de Campanella, de Bossuet, de Fénelon[2], retrouvant chez ces théoriciens la pensée fondamentale d'une nouvelle et meilleure organisation sociale, il écrivit, en 1762, le livre auquel, nous dit-il[3], il songeait depuis longtemps. Il pensait, comme beaucoup d'autres en France, que « la constitution déclinante menaçait la France d'un prochain délabrement[4] ; la réforme politique devait, pour lui, passer avant la réforme de la famille et la réforme de l'éducation : car « tout tient radicalement à la politique[5] » ; et, le peuple n'est que ce que le fait être son gouvernement. Quel sera donc le meilleur gouvernement possible, celui qui formera le peuple le plus vertueux et le meilleur ? Rousseau ne fait pas l'histoire des gouvernements ; il décrit une « société de raison », cherche « ce qui doit être[6] », et traite un problème qui est un « problème pour tous les temps[7] », sans, cependant, se perdre dans les utopies et les rêveries[8]. Sans aller jusqu'à croire que Rousseau n'a écrit son projet de constitution que pour Genève[9], et que ses théories sont calquées sur l'organisation de Genève, il faut bien reconnaître que son idéal a toujours été la formation et l'établissement de petits États[10] ; mais il y a des

1. Lettre à Mme de Francueil, 20 avril 1751. Cf. *Confessions,* P. II, L. VIII.

2. Voir Espinas, *Histoire des doctrines économiques,* p. 231 et suiv. Id., *Philosophie sociale du XVIIIe siècle,* p. 68.

3. *Confessions,* P. II, L. VIII, IX.

4. *Ibid.,* P. II, L. VIII.

5. *Ibid.,* P. II, L. IX.

6. *Émile,* livre V.

7. Lettre à Rey, 7 novembre 1761. Cf. *Contrat social,* livre II, ch. VI : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. »

8. Il dit au début du *Contrat social* : « En prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. »

9. Voir A. Sorel, *L'Europe et la Révolution,* t. I, p. 183 ; Champion, *l'Esprit de la Révolution française,* ch. I. Cf. Beaulavon, introduction au *Contrat social.*

10. Voir *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur la réformation*

caractères qui constituent pour lui, l'État parfait, en dehors de l'étendue du territoire ; c'est l'absence de luxe. et de tout esprit de conquête, le droit de législation commun à tous les citoyens, le choix des citoyens les plus capables et les plus intègres pour administrer la justice et gouverner le pays[1]. Si la société est mauvaise, quand elle est mal comprise, elle sera bonne, quand on l'aura ramenée à ses vrais principes, quand, suivant le mot de Kant qui a très bien compris l'entreprise de Rousseau, l'humanité, comme espèce morale. ne sera plus en opposition avec l'humanité, comme espèce naturelle[2]. Il faut donc « trouver une sorte d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant[3] ». Ce pacte social est donc le meilleur moyen pour assurer la stabilité de l'État et la liberté de tous. L'État idéal est celui où tous sont soumis à une volonté générale qui les dirige, unique souverain qui a en vue le bien de tous ; le souverain n'est qu'un être collectif, et la souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale, qui est toujours droite, puisque tous les membres de la société politique participent « au bon sens, à la justice, à l'intégrité[4] ». Tout acte de souveraineté provenant

*projetée en avril 1772*. Lettres à M. Butta Foco, 17 avril et 15 octobre 1764, 24 mars et 26 mai 1765. *Projet de constitution pour la Corse* (*Œuvres inédites*, Paris, 1861).

1. *Discours sur l'inégalité*, dédicace, p. 216.

2. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, cité par Delbos, *Essai sur la formation de la morale de Kant*, p. 123. Cf. *Contrat social*, livre II, ch. XI : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir. »

3. *Contrat social*, livre I, ch. VI. Cf. *Discours sur l'inégalité*, p. 314, 328.

4. *Contrat social*, livre IV, ch. III. On voit ici l'influence de Descartes, et de sa doctrine de l'égale répartition du bon sens (Voir Henry Michel, *Idée de l'État*, p. 65). Cf. *Économie politique*, p. 422 : « La volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l'a dictée. »

de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens ; et chaque citoyen, obéissant au souverain, n'obéit qu'à lui-même ; il est donc plus libre que dans l'état de nature[1]. Pour que l'État soit parfait, il faut perfectionner la volonté générale, en préparer l'éclosion chez tous les citoyens, et développer en eux ce que dans notre langage moderne, nous appellerions le sens social[2] : il faut que les enfants, élevés en commun, soient imbus des maximes de la volonté générale[3]. Enfin, bien que la tolérance et la liberté de conscience soient les principes constitutifs de tout État, il faut admettre une sorte de credo relatif aux principes moraux qui doivent assurer l'état de société, une religion civile dont l'utilité sociale fait toute la valeur[4].

Tel est, selon Rousseau, l'État idéal. Déjà, dans la dédicace du *Discours sur l'inégalité,* il avait dit que le pays de ses rêves était « un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt ». Or, cela n'est possible que « si le peuple et le souverain ne sont qu'une même personne ». L'État idéal est donc « un gou-

1. *Contrat social,* livre II, ch. I, IV. *Émile,* livre V. *Nouvelle Héloïse,* partie V, lettre I : « Vous avez appris à quels signes on reconnait cet organe sacré de la volonté d'un peuple, et comment l'empire de la raison publique est le vrai fondement de la liberté.

2. *Contrat social,* livre II, ch. XII. Cf. *Émile,* livre V. Cf. *Lettres sur la vertu et le bonheur* (Streckeisen-Moulton, *Œuvres et correspondance inédite de J.-J. Rousseau.* Paris, 1861, t. I, p. 135) : « Ma vie, ma sûreté, ma liberté, mon bonheur, dépendent du concours de mes semblables ; il est manifeste que je ne dois plus me regarder comme un être individuel et isolé, mais comme partie d'un grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne, et qui ne saurait être mal ordonné que je ne me ressente de ce désordre..... Ne nous regardons point comme ces hommes primitifs et *imaginaires* qui n'avaient besoin de personne parce que la nature seule pourvoyait à tout. L'homme social est trop faible pour pouvoir se passer des autres ; il a besoin de tous dès l'instant de sa naissance à celui de sa mort ; et riche ou pauvre il ne pourrait subsister s'il ne recevait rien d'autrui. »

3. *Economie politique,* p. 440.

4. *Contrat social,* livre IV, ch. VIII.

vernement démocratique, sagement tempéré ». La démocratie serait la forme de gouvernement la moins éloignée de l'état de nature, parce qu'il y a, entre tous les particuliers, une moins grande disproportion, en fait de fortune et de talents, que dans les autres formes de gouvernement. Mais, cet État est-il réalisable, convient-il même à des hommes, et n'est-il pas plutôt fait pour des dieux [1] ? Ce ne sont là, peut-être, que des atténuations de langage que commandait une certaine prudence ; en tout cas, bien qu'il ait aperçu, depuis longtemps, les contradictions du système social et les abus de nos institutions [2], bien qu'il ait senti le besoin d'un changement, Rousseau ne veut pas être révolutionnaire : il sait que, pour faire des réformes il faut agir avec beaucoup de prudence, se rendre compte du caractère saint et vénérable que la grande antiquité donne aux lois, prévoir les effets qu'une réforme peut produire. Il ne faut pas être imprudent, comme l'était l'Abbé de Saint-Pierre qui a le défaut de n'appliquer jamais assez bien ses vues aux hommes, aux temps, aux circonstances, et dont la *Polysynodie* n'est rien moins qu'une révolution [3]. Aussi, ne faudrait-il pas prendre à la lettre tous les projets de Rousseau qui a surtout voulu attirer l'attention sur les progrès à réaliser et a « indiqué des directions [4] », dont le siècle devait profiter. C'est dans le même esprit que, cherchant les rapports des États entre

1. *Contrat social* : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. *Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.* »

2. Voir 2e lettre à M. de Malesherbes, 12 janvier 1762.

3. *Jugement sur la Polysynodie* (*Œuvres*, t. VI, p. 488). Cf. *Discours sur l'inégalité*, dédicace, p. 217, *Considérations sur le gouvernement de Pologne* ; *Lettres de la Montagne*, 6e et 7e lettres. L'auteur anonyme du pamphlet : *Rousseau aristocrate*, 1790, a bien montré, par des textes, que selon Rousseau, il faut se laisser guider par l'expérience, éviter tout changement brusque, tenir compte des mœurs, des préjugés enracinés d'une nation. Aussi Rousseau se serait-il opposé à tous projets de révolution (Cf. Izoulet, *Revue hebdomadaire*, 9 et 16 janvier 1909).

4. Voir *le Censeur politique et littéraire*, 16 mars 1907 : Manifestation en l'honneur de J.-J. Rousseau. Discours de M. Painlevé.

eux, Rousseau a l'idée d'une association fédérative, et se demande comment s'étendra le droit de confédération. Le projet qu'avait fait l'Abbé de Saint-Pierre d'établir la paix perpétuelle en Europe, était « un projet très sage », mais Rousseau trouve puérils les moyens indiqués par l'Abbé pour faire disparaître la guerre ; et, s'il a mis son projet sous le patronage d'Henri IV, il ne s'est pas aperçu de la différence des temps et des circonstances. Il faudra, de toutes façons, se souvenir des principes sur lesquels repose le corps politique ; qu'il s'agisse d'un État, ou de l'ensemble de tous les États, de « la grande ville du monde », c'est la même règle de justice, la même loi de nature qui reçoit son application, puisque, alors, la réunion de tous les États devient le corps politique dont les divers États ne sont que des membres individuels. Il s'agit, nous le savons, des petits États que Rousseau préférait aux autres ; et c'est encore la volonté générale qui sera, pour cette confédération, le moyen d'union entre les États, comme elle l'est entre les hommes[1].

## V

On le voit, Rousseau peut être considéré, à la fois, comme un théoricien de la Décadence, et comme un théoricien du Progrès. Critique violent de la société de son temps, il a été aussi un réformateur ; il a cherché à porter remède aux maux qu'il déplorait, et à organiser l'avenir. A ce point de vue, il a eu une influence considérable : et cet homme qui, à bien des égards, a paru singulier, a laissé autour de lui et après lui une trace ineffaçable.

1. *Jugement sur la paix perpétuelle* (*Œuvres*, t. VI, p. 447), *Émile*, livre V : *Économie Politique*, p. 414. — Voir Windenberger, *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau : la république confédérative des petits États*. Paris, 1899.

D'abord, à l'époque même de Rousseau, la mode revint à la simplicité, on se reprit d'amour pour la nature et pour la vie campagnarde[1]; la sensibilité qu'on trouve dans ses écrits inspire des artistes[2]; des écrivains étrangers reprennent certaines de ses idées[3]. Mais il y eut en France des écrivains, des philosophes dont les ouvrages se rapprochent singulièrement de ceux de Rousseau. Il nous est indispensable de faire voir la liaison des idées entre ces écrits de moindre importance et les livres de Rousseau qui ont eu, il faut bien le reconnaître, une plus grande vogue, et une influence plus durable sur la postérité. En 1753, Morelly écrit *la Basiliade*, où, dans le cadre d'un poème et sous la forme d'une allégorie, l'auteur insiste sur l'idée de la dégradation de l'espèce humaine qui a abandonné les principes de la nature, pour établir les institutions modernes; les hommes ont été déformés par une manière de vivre artificielle; et, naturellement bon, l'homme a été rendu méchant et malheureux par la morale et la politique qu'on a pratiquées jusqu'à ce jour. On voit aisément le rapport qu'il y a entre ces doctrines et le paradoxe de Rousseau sur les sciences et les lettres; il a pu inspirer Morelly. Il n'en est sans doute pas de même pour l'ouvrage théorique de Morelly, le *Code de la Nature* qui parut la même année (1755) que *le Discours sur l'inégalité*; mais sans chercher une influence réciproque d'un auteur sur l'autre, on ne saurait nier que ces deux ouvrages, absolument contemporains, montrent que certaines idées étaient à ce moment « dans l'air » et faisaient

1. Taine, l'*Ancien régime*, t. I, p. 250 : « Tandis que Rousseau prêche en périodes travaillées le charme de la vie sauvage, les petits maîtres, entre deux madrigaux, rêvent au bonheur de coucher nus dans la forêt vierge. »

2. Greuze : la Cruche cassée, le Père de famille lisant la Bible, l'Accordée de village.

3. En Angleterre, Southey (*Botany Bay Eclogues*) montre comment la nature régénère, comment la société pervertit, et comment la vie simple efface les souillures (Voir Cestre, *La Révolution française et les poètes anglais*, 1789-1809. Dijon, 1905).

l'objet des préoccupations. Pour Morelly, on a fait une morale factice qui tourne le dos à la nature ; on a allumé la cupidité et l'avarice, et, avec elles, toutes les passions. Aussi, n'y a-t-il pas de réforme utile, si l'on ne coupe pas racine à la propriété ; ce sera le seul moyen de revenir à la nature ; et Morelly décrit un État idéal où tout doit être réglementé au nom de la raison qui veut et de la loi qui ordonne[1]. Cette glorification de la nature, cette haine de la propriété rappellent bien le *Discours sur l'inégalité.*

Un autre penseur, écrivain fécond, a certainement subi l'influence de Rousseau. C'est Mably. Il faut d'abord remarquer que, dans un opuscule qui figure dans ses *Œuvres posthumes,* et qui a pour titre : *Du développement, des progrès et des bornes de la Raison*[2], Mably est plutôt un théoricien du Progrès à la façon de Fontenelle et de Turgot. Il compare l'enfance de l'homme et celle du genre humain, les progrès de l'un et de l'autre ; il remarque qu'un homme arrive en peu d'années à s'assimiler le travail de plusieurs siècles ; et, s'inspirant des théories de Condillac, il a le sens d'un lent développement de la raison qui acquiert tout par des expériences nombreuses et répétées. Il fait observer que les progrès de la connaissance ont été plus rapides que les progrès en matière politique ; et il déplore « l'éternelle stupidité de nos pères à ne faire que des lois absurdes ou inutiles », en comparaison des « découvertes admirables que nos pères ont faites dans les secrets de la nature » ; cette différence tient à ce que les savants, loin d'être humiliés de leurs méprises ou de leurs

1. La quatrième partie du *Code de la nature* a pour titre : « Modèle de législation conforme aux intentions de la Nature ». Voir, à ce sujet, Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle.* Paris, 1895.

2. *Collection complète des œuvres de l'abbé Mably,* t. XV. Paris, l'an III de la République (1794-95).

erreurs, prenaient une nouvelle ardeur et plus de confiance en eux-mêmes ; les intrigants qui décidaient de la morale et de la politique avaient, au contraire, des rivalités entre eux, qui les attachaient fortement à leurs erreurs. Mais d'autres ouvrages plus importants (*Entretiens de Phocion, De la législation ou des principes des lois*) donnent à Mably une place à côté de Rousseau. Celui-ci l'a même accusé de n'avoir fait qu'une compilation de ses écrits sans retenue et sans honte [1]. Il y a, en effet, une grande ressemblance entre leurs idées, leurs doctrines et leurs aspirations. Comme Rousseau, Mably fait la critique de la société ; il blâme le luxe, désapprouve le commerce qui a fait disparaître l'heureuse simplicité des mœurs [2], et a établi l'inégalité. C'est l'inégalité qui a « pour ainsi dire décomposé l'homme » [3]. Comme Rousseau, Mably déteste les grandes sociétés avec leurs lois compliquées, il aime la simplicité, la pauvreté, et se sent attiré vers la civilisation suisse [4]. Comme Rousseau, Mably essaie de refaire la société : il pense qu'il faut, avant tout, rétablir les mœurs, chercher à réaliser l'état de communauté des sociétés primitives et prendre exemple sur les républiques de l'antiquité. « Cette idée agréable de la communauté des biens » [5] est, selon lui, le moyen d'affirmer le bonheur des hommes ; c'est peut-être un idéal lointain, comme l'état de nature de Rousseau ; s'il est inaccessible, il n'en reste pas moins vrai qu'une loi sera d'autant meilleure qu'elle établira plus d'égalité entre les citoyens. Aussi faut-il régler les conditions de l'héritage, supprimer la liberté de tester, établir

1. *Confessions*, partie II, livre XII, 1764.
2. *Œuvres*, t. XIV (*Du beau*), t. VI (*Droit public de l'Europe*). Même idée dans Raynald (*Histoire philosophique*, 1770) : le commerce et les richesses établissent l'inégalité.
3. *Législation*, I, p. 49.
4. *Ibid.*, I, 131.
5. *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.*

des lois agraires, et assurer, par le moyen de l'État, la subsistance de tous[1]. Enfin, comme Rousseau, Mably parle de l'établissement d'une puissance publique qui a réuni les volontés de nos premiers pères. Ce serait une idée empruntée au *Contrat social.*

Ces penseurs qui se rapprochent des doctrines du *Discours sur l'inégalité* subissent à travers Rousseau l'influence de Platon et de Thomas Morus ; l'influence de ce dernier se fait sentir encore dans l'*Élève de la Nature* de Beaurieu (1763), et dans l'*Andrographe* (1782), où Rétif de la Bretonne donnait le plan d'un système « qui ferait le bonheur du genre humain ».

Mais ce n'est pas essentiellement par telle ou telle partie de son système que s'est manifestée l'influence de Rousseau ; c'est plutôt par les idées qui y sont éparses, par les sentiments qu'il exprime qu'il a imprimé une orientation aux esprits contemporains et aux générations qui l'ont suivi. Il a proclamé les idées d'égalité, de démocratie, et de souveraineté du peuple ; combattant l'ancien régime, il a trouvé des cerveaux tous préparés à ses idées d'émancipation, et il a posé le problème social. En ce sens, il a parlé du Progrès en termes de morale ; malgré les obstacles que lui opposaient l'expérience et la société de son temps, il a affirmé pour l'avenir l'idée d'un bien à réaliser et il a indiqué les moyens qui lui paraissaient propres pour y parvenir. S'il est légitime de le rapprocher de Kant, on ne peut pas ne pas le mettre à côté de Voltaire. Il y a entre ces deux hommes une différence de caractère, de jugement d'aspirations : l'un était épris de modernisme, l'autre, au moins en apparence, semblait tourner le dos à son siècle et souhaiter un recul : ils ont cependant, l'un et l'autre, préparé l'époque moderne. Voltaire et Rousseau doivent être considérés comme des partisans du Progrès ; les ad-

1. *Législation*, t. I, p. 154-158 ; II, 87. Cf. *Entretiens de Phocion.*

versaires de la Révolution ne les ont pas séparés dans leur haine ; Joseph de Maistre, Auguste Comte ont vu en eux les initiateurs de la démocratie[1]. Aussi, en 1878, la troisième République a-t-elle pensé avec raison qu'ils devaient être unis dans la commémoration d'un même centenaire[2]. Ils sont, pour la France contemporaine, avec Condorcet, les guides de l'intelligence et de la volonté nationales.

1. Comte, *Cours de philosophie positive*, 55e et 57e leçons. Cf. *Système de Politique positive*, t. III, p. 580 et suiv. où Comte a modifié son jugement. Voir aussi les articles déjà cités de M. F. Pillon sur *Voltaire et Rousseau jugés par A. Comte* (*Critique philosophique*, 7e année, t. I).

2. Voir, dans le *Rappel* du 19 mars 1878, la lettre par laquelle un groupe de républicains, Allain-Targé, Louis Blanc, Barodet, Crémieux, etc., demande au Comité du centenaire de Voltaire que l'on ne sépare pas le nom de Rousseau de celui de Voltaire. — Cf. Pillon, Le Centenaire de Voltaire et de Rousseau, *Critique philosophique*, 11 mai 1876 et 28 mars 1878.

## CHAPITRE IV

### UN PRÉCURSEUR DE COMTE : TURGOT TERRASSON

Après avoir parlé de penseurs tels que Voltaire et Rousseau, nous devons exposer une théorie, lumineuse dans sa brièveté, sur les conditions du développement humain, et qui est due à Turgot. Celui que, plus tard, Auguste Comte nommera « le sage Turgot » n'a peut-être pas encore été mis à sa véritable place d'historien et de philosophe. Son rôle comme homme politique, comme ministre de Louis XVI, a fait oublier son œuvre de penseur, et de sociologue, qui, en réalité, en est la condition et l'explique. Ce que fut Turgot, lors de son ministère, les réformes qu'il tenta, l'amour du peuple qu'il a manifesté en toute occasion, rien de cela ne se comprend pour celui qui ne retrouve pas, dans le jeune homme de vingt-trois ans, les théories sociales qu'il professait devant l'auditoire de la Sorbonne. Le ministre de Louis XVI était un ardent partisan des théories du Progrès, auxquelles il donna une forme originale ; il devait être le précurseur de celui qui, en France restera, au XVIII^e siècle, le véritable théoricien de la rénovation sociale, c'est-à-dire de Condorcet[1]. Il

1. Comte a dit de lui (*Cours de Philosophie positive*, 47^e leçon, t. IV, p. 201 : « Le sage Turgot, dont les précieux aperçus primitifs sur la théorie générale de la perfectibilité humaine avaient sans doute utilement préparé la pensée de Condorcet. »

ajouta aux conceptions de Bacon et de Fontenelle[1] ; il ne s'agissait pas pour lui uniquement de Progrès intellectuel mais aussi de Progrès social ; et si, au lieu d'entrer dans le domaine des choses pratiques, il fût resté dans le cercle des conceptions philosophiques, il serait certainement arrivé à l'affirmation et à la description d'un idéal social[2]. C'est chez Condorcet que nous trouverons la conclusion de l'œuvre de Turgot.

La pensée de Turgot sur le Progrès se trouve dans quelques pages des discours qu'il prononça en Sorbonne en 1750[3], et dans les plans et projets d'ouvrages qui l'ont occupé pendant le loisir de ses autres études lorsqu'il était en Sorbonne, ou peu après qu'il en a été sorti. Turgot avait songé à écrire une histoire universelle ; il jeta sur le papier quelques idées, destinées à être utilisées et développées plus tard. Dans ces ébauches, ainsi que dans quelques pensées dispersées en divers ouvrages, est déjà formulée une loi précise des progrès de l'esprit humain qui, plus tard donna lieu à une doctrine générale sur la pensée et la réalité, et devint « l'épine dorsale[4] » d'une philosophie du XIXe siècle. Nous voulons parler de la célèbre loi des trois états d'Auguste Comte.

On peut donc considérer Turgot, comme un précurseur de Condorcet et de Comte ; mais, sans insister outre mesure sur ces questions d'influence, et sur ces problèmes

1. Voir Caro, *Le Progrès Social* (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1873, p. 753).

2. Nous ne pensons pas, avec Batbie (*Turgot, philosophe, économiste, administrateur*, Paris, 1866) que Turgot n'a pas dépassé la célèbre comparaison de Pascal (p. 151) ; et nous ne croyons pas non plus, avec le même critique (*Ibid.*, p. 155) que, s'il avait achevé son œuvre, il serait arrivé à la théorie des *Corsi e ricorsi* de Vico.

3. Ces discours sont, d'après Condorcet (*Vie de M. Turgot* ; *Œuvres de Condorcet*, édition O'Connor et Arago, t. V, p. 10), « un monument vraiment singulier. »

4. Stuart Mill.

qui mettent en jeu l'originalité d'un penseur, sans considérer, en Turgot, le modèle qui aurait servi à Comte, et sans songer à diminuer l'originalité et la conception géniale de celui-ci, il est permis de remettre Turgot à sa véritable place, et de montrer ce que fut comme philosophe, « l'homme éclairé qui avait le tort, en ce siècle corrompu, de tenir compte de la justice et de la raison[1] ».

## I

Turgot est un adepte de la philosophie sensualiste et purement empirique ; il pense que « les connaissances les plus sublimes ne sont et ne peuvent être que les premières idées sensibles développées ou combinées[2] » ; et qu'il n'y a pas de différence entre les hommes qui, doués des mêmes sens et des mêmes organes, ne peuvent avoir que les mêmes idées fournies par le spectacle du même univers. Turgot est, en cela, bien de son siècle ; et si, parfois, comme nous le verrons, ses explications en matière sociale, sont incomplètes, cette insuffisance proviendra du caractère même de la philosophie de l'expérience. Il n'eut pas la prétention de tout dire pour ce qui concerne l'histoire de la civilisation ; rappelons-nous d'ailleurs qu'il ne nous reste que des discours de jeunesse, ou des ébauches qui n'étaient pas destinées à voir le jour. Il dit lui-même qu'en exposant un tableau du genre humain et en déterminant les principales époques, il n'a voulu qu'indiquer sans approfondir ; et il se compare à un homme qui verrait à travers une fenêtre étroite toute l'immensité du ciel[3].

1. Renan : Conférence sur Turgot, publiée dans la *Revue de Paris* du 1er juillet 1901.

2. *Second discours en Sorbonne*, p. 55 (*Œuvres de M. Turgot ministre d'état*. Paris, 1808, t. II).

3. *Plan des discours sur l'histoire universelle*. Idée de l'introduction, t. II, p. 213.

Cette modestie de penseur n'empêche pas Turgot d'avoir posé certains principes essentiels de la philosophie du Progrès.

Turgot fait une distinction importante entre les phénomènes de la nature soumis à des lois constantes, renfermés dans un cercle de révolutions, toujours les mêmes, et la succession des hommes qui offre, de siècle en siècle, un spectacle toujours varié[1]. Dans le domaine des faits naturels, il n'y a pas de progrès possible : ces faits sont soumis à des lois qu'on décrit, mais qu'on ne raconte pas[2], parce qu'elles sont toujours les mêmes ; dans le monde de l'humanité, au contraire, il faut tenir compte de la raison, des passions, de la liberté qui produisent sans cesse de nouveaux événements. D'autre part, tous les âges se tiennent, se transmettent les uns aux autres les découvertes qu'ils ont faites en augmentant cet héritage ; le genre humain a, comme un individu, son enfance et ses progrès[3] ; et, « chaque progrès a donné plus de facilité pour un autre[4] ». L'expérience et l'histoire montrent donc que la marche d'une nation s'accélère de jour en jour, et l'humanité marche vers une perfection plus grande.

Le Progrès existe : mais il se produit à pas lents[5] ; en certaines matières, il a fallu longtemps pour réaliser des progrès. Ainsi, il y a deux mille cinq cents ans qu'on fait frapper des médailles en gravant à rebours les inscriptions qu'elles doivent porter ; et il n'y a que trois cents ans qu'on a pensé à en faire autant sur le papier. Le pas était

1. *Second discours*, p. 52.

2. *Plan des discours sur l'histoire universelle*, Idée de l'introduction, p. 211. La croyance à un ordre dans l'univers était pour Turgot, une opinion qui lui paraissait « démontrée » (Condorcet, Vie de M. Turgot. *Œuvres*, t. V, p. 171).

3. *Second Discours*, p. 53.

4. *Ébauche du second discours sur l'histoire universelle*, *Ibid.*, p. 266.

5. *Second discours*, p. 53.

bien plus court ; il a coûté vingt-deux siècles[1]. De plus, bien que le Progrès soit nécessaire, bien qu' « aucune mutation ne se soit faite qui n'ait amené quelque avantage, car aucune ne s'est faite sans produire de l'expérience, et sans étendre ou améliorer, ou préparer l'instruction », la marche de l'humanité ne suit pas une ligne absolument droite ; il y a des alternatives d'agitation et de calme, de biens et de maux[2] ; les progrès sont entremêlés de décadences fréquentes par les événements et les révolutions qui viennent les interrompre. Voilà pourquoi les progrès ont été fort différents chez les différents peuples, dont la marche ne saurait être soumise à une loi uniforme[3].

Quelles sont les causes du Progrès ? Turgot fait, en plusieurs endroits de ses écrits, une remarque intéressante. Sans parler d'un Progrès indéfini en termes aussi nets et décisifs que ceux qu'emploiera plus tard Condorcet[4], il pense que rien n'est jamais parfait, et que, par conséquent, il ne faut pas qu'une nation soit trop fixée dans ses connaissances et dans ses mœurs, comme l'ont été les Chinois, qui « sont devenus comme ces arbres dont on a coupé la tige et qui poussent des branches près de terre[5] » ; il ne faut pas non plus qu'un respect déplacé s'attache aux découvertes faites, et interdise tout changement, sous prétexte que ce qui est, est parfait. On ne pense alors qu'à conserver ce qu'on possède, on n'augmente pas ses ri-

1. *Pensées et fragments*, p. 342. Cf. *Second discours*, p. 87.

2. *Plan du premier discours*, p. 229, et *Second discours*, p. 53.

3. *Ébauche du second discours*, p. 265.

4. Condorcet attribue trop facilement à Turgot sa propre doctrine du Progrès indéfini (*Vie....., Œuvres*, t. V, p. 14) : « Les progrès des sciences, auxquels on ne peut assigner aucun terme, sont une suite de la perfectibilité de l'esprit humain, perfectibilité qu'il croyait indéfinie. Cette opinion qu'il n'a jamais abandonnée depuis a été un des principaux principes de sa philosophie. » *Ibid.*, p. 221 : « La perfectibilité infinie, une des qualités distinctives de l'espèce humaine. »

5. *Ebauche du second discours*, p. 313.

chesses, ou bien l'on transforme les connaissances en *mystères*, et l'on contribue à créer les superstitions de l'Orient[1]; autant d'obstacles au Progrès. Voilà ce qu'on pourrait appeler les conditions *négatives* du Progrès. Pour ce qui est des conditions *positives*, Turgot reconnaît le besoin d'expliquer pourquoi il n'y a pas eu égalité de Progrès, et pourquoi l'expérience n'a pas suffi partout à l'amélioration du genre humain. « La nature n'est-elle donc pas partout la même? » L'esprit humain renferme partout le principe des mêmes progrès; mais, la nature, inégale en ses bienfaits, a donné à certains esprits une abondance de talents qu'elle a refusé à d'autres[2]. Sans s'en douter, et à deux lignes d'intervalle, Turgot affirme l'uniformité de tous les esprits et les individualités particulières créées par la nature, au delà desquelles on ne saurait remonter dans la série des explications. La théorie sensualiste qui est le point de départ de Turgot, est ici en défaut; et les différences entre individus auraient des causes différentes de celles qu'il indiquera tout de suite après, ou, dans un autre écrit, quand il reste véritablement dans l'esprit de la doctrine expérimentale. Il y a bien le génie qui a créé des inégalités[3]; mais, quand il ne s'est agi que de satisfaire les besoins grossiers, il n'a presque pas eu d'influence; il a fallu que des circonstances le missent, plus tard, à même de se développer. Ce sont les circonstances qui ont développé ces talents; ces circonstances sont d'une variété infinie, et elles ont pu offrir des expériences telles que mille autres esprits auraient vu sans en profiter[4]. C'est donc parfois, le hasard qui est la cause d'un progrès; parlant de l'éloquence, Turgot dit que le hasard développe dans une nation plu-

1. *Ibid.*, p. 315.
2. *Second discours en Sorbonne*, p. 56.
3. *Ébauche du Second Discours sur l'Histoire universelle*, p. 265.
4. *Ibid.* Cf. *Second Discours en Sorbonne*, p. 56.

sieurs grands génies[1] ; ce sont aussi « d'heureux hasards » qui ont fait réaliser des progrès en physique, puisqu'ils ont appris des faits ou indiqué aux hommes les expériences qu'il fallait faire avec la manière d'y réussir[2].

Il y a aussi une autre cause de Progrès ; c'est l'éducation, qui a mis entre les parties d'une même nation une différence plus grande encore que les richesses, en donnant plus de lumière à certains peuples. Mais l'éducation agit au hasard ; elle est à la merci des événements qui développent certains hommes, tandis que certains autres restent dans l'obscurité. « On est forcé d'avouer que si Corneille, élevé dans un village, eût mené la charrue toute sa vie, que si Racine fût né au Canada chez les Hurons, ou en Europe au XIe siècle, ils n'eussent jamais déployé leur génie[3]. » Enfin, il faut tenir compte des passions et des tendances de l'humanité ; « les passions ont multiplié les idées, étendu les connaissances, perfectionné les esprits au défaut de la raison, dont le jour n'était pas venu, et qui aurait été moins puissante, si elle eût régné plus tôt[4] » ; les passions tumultueuses et dangereuses sont devenues un principe d'action ; elles ont été nécessaires au développement de l'humanité comme « la fermentation véhémente est indispensable à la confection des bons vins[5] ». Les ambitieux eux-mêmes, en formant les grandes nations, ont contribué aux vues de la Providence, au progrès des lumières, et, par suite, à l'accroissement du bonheur du genre humain qui ne les occupait pas du tout[6] ; et, emporté par l'esprit de système, qui essaie de tout expliquer par les données naturelles, Turgot admet sans preuves, et sans s'apercevoir qu'il est en con-

1. *Ébauche du Second Discours*, p. 300.
2. *Ibid.*, p. 292.
3. *Ibid.*, p. 264.
4. *Plan du Premier Discours sur l'Histoire Universelle*, p. 225.
5. *Ibid.*, p. 226.
6. *Ibid.*, p. 224.

tradiction avec l'idée de la raison et de la justice dont il est l'apôtre, que « ces passions étaient nécessaires à la défense des individus et des peuples [1] ». Il n'est nullement prouvé que ces passions « ont conduit l'enfance du genre humain » ; et il eût été intéressant de chercher si elles n'ont pas parfois occasionné des décadences. Turgot aurait sûrement été déçu dans son optimisme naturaliste.

Quoi qu'il en soit, il insiste sur ce qu'il appelle les causes morales du Progrès des nations, et il marque leur supériorité sur les causes physiques. Il pense que leur influence ne peut être évaluée, qu'après avoir épuisé celle des causes morales, dont nous pouvons « suivre la marche au fond de notre cœur ». Tout en rendant hommage à Montesquieu [2], il ne pense pas que la différence des climats explique la différence entre les nations ; cette opinion conduit à des inductions « exagérées », et démenties par l'expérience.

Enfin, si l'on passe de l'étude générale des conditions du Progrès à l'étude des progrès particuliers que l'on peut constater dans l'histoire de la civilisation, Turgot signale l'influence de la religion en général, et celle du christianisme en particulier. A plusieurs reprises il est revenu sur cette idée. Son *Premier discours prononcé en Sorbonne* lui est entièrement consacré ; et là, il essaie de montrer que le Christianisme, loin d'affaiblir les sentiments de la nature, a appris aux hommes qu'ils étaient tous enfants d'un même Dieu et frères [3] ; seul, il a mis, dans tout leur jour, les droits de l'humanité [4] ; et l'univers est un monument des bienfaits du Christianisme [5]. Et

1. *Ibid.*, p. 227.
2. Turgot désigne Montesquieu comme étant « un des plus beaux génies de notre siècle » (*Ébauche du Second Discours sur l'Histoire Universelle*, p. 267).
3. *Premier Discours*, p. 28.
4. *Ibid.*, p. 43.
5. *Ibid.*, p. 34.

Turgot se proposait de revenir sur cette cause importante des progrès de la civilisation, en parlant de l'influence du Christianisme sur la politique intérieure et extérieure [1], comme de son effet sur les lettres et la philosophie des païens [2],

## II

Presque partout, il s'agit, pour Turgot, du progrès intellectuel, qui conditionne les progrès effectués dans les autres domaines. Quand il décrit les différentes phases de la vie humaine sur la terre [3], et qu'il indique les progrès produits dans l'existence des peuples pasteurs, il remarque que des progrès plus rapides en tous genres se produisent, parce qué « tout suit la marche générale de l'esprit [4] ». Ce sont aussi des différences intellectuelles qui ont provoqué la distinction et la division des professions, l'inégalité des hommes, quand la terre nourrissant plus d'hommes qu'il n'en faut pour la cultiver, certains talents ont dû s'occuper par ailleurs [5]. De même pour les arts ; « à mesure qu'ils se sont perfectionnés, ils se sont séparés par la nécessité d'un talent particulier [6] ».

Le progrès intellectuel doit être surtout distingué du progrès en matière artistique. Bien que les richesses in-

1. *Esquisse d'un Plan de Géographie Politique*, p. 195.

2. *Autre Plan du discours sur les progrès et les diverses époques de décadence des sciences et des arts*, p. 357.

3. *Plan du Premier Discours*, p. 225.

4. *Ibid.*, p. 226 : « Les hommes instruits par l'expérience deviennent plus et mieux humains. » Cf. *Lettre à Condorcet*, 21 juin 1772, où Turgot parle des bienfaits de l'étude qui peut détruire certains maux de l'espèce humaine (*Œuvres de Condorcet*, t. I, p. 222). Condorcet (*Vie de M. Turgot*, t. V, p. 222) dit aussi : « Il croyait que le sens moral des hommes était capable de se perfectionner, ..... que les hommes deviendraient certainement meilleurs à mesure qu'ils seraient plus éclairés. »

5. *Ibid.*, p. 223.

6. *Ebauche du second discours*, p. 271.

tellectuelles se transmettent comme un héritage qui s'augmente sans cesse [1], ce progrès lui-même ne se produit pas toujours d'une façon régulière ; on a dû passer par mille erreurs avant d'arriver à la vérité, et par bien des systèmes qui sont des « tâtonnements [2] ». Il y a même des périodes de l'histoire où semblent disparaître les acquisitions des siècles précédents [3]. Cette irrégularité apparaît encore davantage, quand il s'agit des arts. Condorcet a justement remarqué la distinction faite par Turgot [4]. Il ne suffit pas, en effet, du temps et des besoins qui se manifestent pour produire quelque nouveauté ; il faut qu'il se rencontre un de ces hommes de génie, qui sont « mêlés avec le reste des hommes, comme l'or avec la terre d'une mine [5]. Si la connaissance de la nature et de la vérité est infinie comme elles, les arts, dont l'objet est de nous plaire, sont bornés comme nous [6] » : ils ont un point fixe qu'ils ne peuvent pas dépasser : c'est ainsi que les écrivains de l'époque d'Auguste ont atteint la perfection, et qu'ils sont encore nos modèles : et nous n'atteignons pas la sublime beauté de la Grèce [7]. Dans les arts de goût, certaines parties ont pu se perfectionner avec le temps, comme la perspective qui dépend de l'optique, mais la couleur locale, l'imitation de la nature, l'expression

1. *Plan des discours sur l'Histoire Universelle.* Idée de l'*Introduction*, p. 212.
2. *Ébauche du second discours*, p. 292-293.
3. Par exemple, pendant le moyen âge. Voir *Second discours prononcé en Sorbonne*, p. 84 : « Les sciences dont le progrès, pour être caché n'en était pas moins réel, devaient reparaître un jour accrues de ces nouvelles richesses ; et telles que ces rivières qui après s'être dérobées quelque temps à notre vue dans un canal souterrain, se montrent plus loin grossies de toutes les eaux filtrées à travers les terres. » Cf. *Plan du second discours sur l'Histoire Universelle*, p. 323, où la même idée est exprimée à peu près dans les mêmes termes.
4. *Vie de M. Turgot* (*Œuvres*, t. V, p. 13) : « Il y expose (dans les *Discours*) comment la perfection des beaux-arts est limitée par la nature même, tandis que celle des sciences est sans bornes. »
5. *Second discours en Sorbonne*, p. 84.
6. *Ibid.*, p. 76.
7. *Ébauche du Second Discours*, p. 295.

même des passions sont de tous les temps[1] ; il y a même une si grande opposition entre les progrès de la science et le développement artistique, que la « mécanique de l'art », simple dépendance des connaissances scientifiques, a pu se perfectionner, tandis que l'art était, par cela même, infesté de mauvais goût[2].

S'il y a corrélation entre le progrès scientifique et les progrès de la civilisation, le développement artistique ne dépend pas, lui, du développement des connaissances.

## III

C'est du développement intellectuel, et du progrès des connaissances que Turgot comptait s'occuper ; il devait en préciser les étapes, comme nous le voyons par les réflexions lumineuses qu'il a jetées dans l'*Ébauche du second discours sur l'Histoire universelle*. En cet endroit, et en quelques autres passages de ses œuvres, Turgot a indiqué la grande loi du Progrès de l'esprit, telle que devait la développer, et la suivre dans tous ses prolongements, le fondateur de l'école positiviste, Auguste Comte. Dans l'*Ébauche* de Turgot, on trouve déjà la lois des trois états, non pas, bien entendu, avec toute l'ampleur qu'elle prendra dans le *Cours de Philosophie positive* : mais Turgot y a certainement vu plus « qu'une idée à méditer[3] » ; et c'est de ces passages importants des œuvres de Turgot qu'est sortie « la loi sociologique », appliquée par Comte, non plus uniquement aux sciences de la nature, mais aux sciences morales et sociales qui se constitueront précisément, grâce à cette loi du développement humain. Peut-être, le texte de Turgot serait-il demeuré inaperçu

1. *Ibid.*, p. 299-300.
2. *Ibid.*, p. 298.
3. Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 47.

plus longtemps, si Comte n'avait pas posé sa loi [1]. Peu importe : la grande loi du Progrès des connaissances a été formulée par Turgot, auquel en revient tout l'honneur [2].

En quoi consiste cette lois des progrès de l'esprit ? Turgot constate d'abord que la vérité est tardive ; les opinions et les erreurs se chassent les unes les autres ; et, dans ce phénomène de la vie de l'esprit, il croit « voir ces premières feuilles, ces enveloppes que la nature a données à la tige naissante des plantes, sortir avant elles de la terre, se flétrir successivement à la naissances d'autres enveloppes, jusqu'à ce qu'enfin cette tige paraisse et se couronne de fleurs et de fruits, image de la tardive vérité [3] ». Si l'on s'est trompé longtemps, en imaginant des causes fausses, c'est parce qu'on a cherché les causes des phénomènes, avant de les bien connaître [4]. Ce n'est qu'à l'époque actuelle que les sciences se sont vraiment constituées, après l'élimination des erreurs qui ont, plus ou moins longtemps, servi d'explication. Ainsi, « avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous : car à quoi auraient-ils ressemblé ? Tout ce qui arrivait, sans que les hommes y eussent part, eut son Dieu, auquel la crainte ou l'espérance fit bientôt rendre un culte, et ce culte fut encore imaginé d'après les égards qu'on pouvait avoir pour les hommes puissants ; car les Dieux n'étaient que des hommes plus

1. C'est l'opinion de Littré (*op. cit.*, *ibid.*).

2. Voir Renouvier : *Politique et Socialisme*, dans la *Critique Philosophique*, IXe année, t. II, p. 390. Cf. dans la *Critique*, IVe année, les articles de M. F. Pillon, où est discutée la question de la priorité de Turgot, avec tous les détails désirables.

3. *Second Discours en Sorbonne*, p. 64.

4. *Plan du Second Discours*, p. 290.

puissants et plus ou moins parfaits, selon qu'ils étaient l'ouvrage d'un siècle plus ou moins éclairé sur les vraies perfections de l'humanité [1] ». Dans cette première phase de l'existence intellectuelle de l'humanité, on rapporta les phénomènes de la nature à des causes analogues à celles que les hommes trouvaient en eux-mêmes, et c'est par un rapprochement avec eux-mêmes qu'ils conçurent l'existence, quelle qu'elle fût [2]. Cette étape de l'esprit humain, c'est bien ce que Comte appellera plus tard l'état théologique. Turgot continue : « Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme *essences* et *facultés* ; expressions qui cependant n'expliquaient rien et dont on raisonnait comme si elles eussent été des *êtres*, de nouvelles divinités substituées aux anciennes. On suivit ces analogies et l'on multiplia les facultés pour rendre raison de chaque effet [3] ». C'est le moment où apparaît la fiction des substances ; on commet une confusion entre les idées ou leur signes et les êtres réels que ces signes servent simplement à faire connaître et à classer selon leurs ressemblances [4]. Nous sommes bien ici à l'état métaphysique de Comte.

1. *Ébauche du Second Discours*, p. 294. Cf. *Second Discours*, p. 63 : « Les hommes frappés des phénomènes sensibles supposèrent que tous les effets indépendants de leurs actions étaient produits par des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissants, qu'ils substituèrent à la divinité. Contemplant la nature, appliquant en quelque sorte leurs regards sur la surface d'une mer profonde, au lieu du fond caché par les eaux, ils n'y virent que leur image. Tous les objets de la nature eurent leurs dieux, qui, formés sur le modèle des hommes, en eurent les attributs et les vices. » (*Pensées et fragments*, p 339.)

2. Renouvier a fort bien rapproché la conception de Turgot de ses idées sur l'existence des choses extérieures, telles qu'il les avait exposées dans l'article *Existence* de l'*Encyclopédie* (*Critique Philosophique*, IX[e] année, t. II, p. 403 et suiv.).

3. *Ébauche du Second Discours*, p. 294.

4. Au début de l'*Ébauche*, Turgot indique de quelle manière a dû se

Il y a enfin une dernière forme que revêtent les connaissances ; c'est le troisième terme du progrès intellectuel. « Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier. — Voilà pourquoi la physique n'a cessé de dégénérer en mauvaise métaphysique qu'après qu'un long progrès dans les arts et dans la chimie eut multiplié les combinaisons des corps, et que la communication entre les sociétés étant devenue plus intime, les connaissances géographiques ont été plus étendues. que les faits ont été plus certains, et que la pratique même des arts a été mise sous les yeux des Philosophes. — L'imprimerie, les journaux littéraires et scientifiques, les mémoires des Académies ont augmenté la certitude au point que les seuls détails sont aujourd'hui douteux[1]. » Les idées des premiers hommes sur les phénomènes de la nature avaient beaucoup retardé le progrès des sciences ; il en fut ainsi en physique, tant qu'on appliqua la méthode métaphysique ; mais le passage de ces conceptions métaphysiques aux idées vraiment scientifiques fut caractérisé par l'application des mathématiques, qui permit les inférences et les prévisions relatives aux effets qui doivent suivre de certaines combinaisons[2]. D'ailleurs les progrès des mathématiques ont secondé ceux de la physique.

En un mot, de l'explication des faits de la nature par les êtres ressemblant à l'homme, ou jugés supérieurs à lui, on passa à l'explication par les essences indépendantes et

former le langage, et comment l'homme primitif a dû désigner les objets. Le langage fut une source d'erreurs, et provoqua l'illusion métaphysique. « Au lieu de regarder les noms comme des signes, relatifs à la manière dont nous apercevons l'échelle des êtres ...... on imagina des « essences abstraites » et incommunicables. » *Ébauche*, p. 260.

1. *Ébauche du Second Discours*, p. 295.

2. *Ébauche*, p. 291-292.

séparées, pour arriver enfin à l'explication par les lois qui régissent les phénomènes eux-mêmes[1].

## IV

Au cours de ses études sur l'histoire des progrès de la civilisation des arts et des sciences, sur la suite des doctrines philosophiques, Turgot songe aussi à ce que pourra être l'humanité dans son avenir, et à dire quel est le but du Progrès qu'il a constaté. On sait ce dont l'humanité est, selon lui, redevable au christianisme ; et un homme qui s'était d'abord préparé à l'état ecclésiastique devait l'oublier, moins que personne. Turgot a dit les résultats des sciences, et de la véritable méthode appliquée à toutes les connaissances. On ne doit pas s'arrêter là. Il a l'assurance qu'on peut aller beaucoup plus loin[2] : malheureusement ses ouvrages ne sont que des ébauches ou sont inachevés. Turgot, pris par des occupations d'administrateur, de financier, d'économiste, de ministre n'a pas eu le loisir nécessaire pour donner à ses conceptions philosophiques et sociales tout le développement qu'elles comportaient. Nous devons nous contenter de quelques pensées éparses dans ses œuvres. L'idéal qu'il se propose est celui de la Révolution : le respect religieux pour la liberté

1. D'après les textes mêmes de Turgot, on voit que celui-ci a certainement devancé Auguste Comte, qui aurait dû le compter parmi ses prédécesseurs. Buchez avait signalé la priorité de Turgot, relativement à la loi des trois états (*Introduction à la science de l'histoire*, t. I, p. 121) : et il n'est pas exact de dire avec Stuart Mill (*Comte et le Positivisme*, traduction Clémenceau, p. 12) que « dans cette généralisation (la loi des trois états) on ne l'a pas devancé, que nous sachions ». Stuart Mill a commis une erreur ou un oubli (Pillon, dans la *Critique Philosophique*, IV[e] année, t. I, p. 116); et, sans diminuer l'œuvre originale de Comte, « il reste à Turgot la gloire assez grande d'avoir ..... esquissé la loi des trois états dans ce qu'elle a de vrai » (Renouvier, *Politique et socialisme* ; *Critique Philosophique*, X[e] année, t. I, p. 27).

2. *Pensées et fragments*, p. 344.

des personnes et du travail, la justice envers tous. De là résulteront nécessairement, la multiplication des subsistances, l'accroissement des richesses, l'augmentation des jouissances, des lumières et de tous les moyens de bonheur[1]. Turgot pense que le progrès de la science est le progrès fondamental : avec elle, se développe la civilisation ; et le développement de la moralité amènera le bonheur de la société[2]. Le règne de la raison et de la justice, c'était bien le rêve du XVIIIe siècle, que les hommes de ses dernières années allaient tenter de réaliser. Turgot manifeste un certain orgueil d'être du siècle qui a vu éclore ces grandes choses ; et il va même jusqu'à penser que si cet état s'était réalisé auparavant, c'eût été une infériorité pour l'humanité. « Le genre humain incapable de progrès en tout genre d'esprit serait resté à jamais dans la médiocrité[3] », c'est-à-dire, qu'il n'y aurait pas eu lieu de constater les progrès réalisés peu à peu, que le XVIIIe siècle n'aurait pas eu l'honneur d'être l'époque de la raison, le point où devait aboutir la marche de l'humanité. La pensée de Turgot ne peut pas être autre chose qu'une glorification du XVIIIe siècle. L'état de raison et de justice, c'est l'état parfait[4]. Les mœurs s'adouciront de plus en plus, les institutions et les lois deviendront de plus en plus justes, car les lumières et la raison eurent toujours de l'influence sur la force, comme cela s'est produit quand un peuple barbare a adopté la police du vaincu[5].

1. *Pensées et fragments*, p. 351.

2. Ne dit il pas quelque part qu'il faut habituer les citoyens à se regarder « comme des frères » ? (*Mémoire sur les Municipalités*, édition Daire, II, 525). Voir Lettre à Mme de Grafigny, t. I, p. 686. Il demandait aussi au roi la formation « d'un conseil de l'instruction nationale » (*Ibid.* Cf. Condorcet, *Vie de Turgot*, 180 et suiv. — Voir Foncin, *Essai sur le ministère de Turgot*. Paris, 1877, Conclusion).

3. *Plan du Premier Discours*, p. 225.

4. *Ibid.* : « Cette raison, dont le jour n'était pas venu, aurait été moins puissante, si elle eût régné plus tôt. ».

5. *Plan du Premier Discours sur l'Histoire Universelle*, p. 237.

Turgot avait le dessein de réaliser les améliorations qu'il concevait comme possibles[1]. Habitué des salons d'Helvétius et de M^me^ Geoffrin, ayant « la rage du bien public » il aurait voulu être un homme d'action ; et, bien que parfois le découragement l'ait pris, malgré certaines déceptions[2], on sait tout le bien qu'il réalisa et quel fut son constant effort pour adoucir le sort des déshérités[3]. Mais, si Turgot était un philosophe du Progrès, il était aussi de l'école des Économistes qui croyaient au bon ordre naturel des choses. Il parle de la condition misérable de l'ouvrier, et il dit, à ce propos : « En tout genre de travail, il doit arriver et il arrive que le salaire de l'ouvrier se borne à ce qui est nécessaire pour lui procurer sa subsistance[4]. » A ce mal, Turgot ne voit qu'un remède : celui qu'apportera une autre loi, compensant les effets de la première : cette loi est celle qui doit amener l'élévation du taux des salaires, phénomène économique devant résulter lui-même de l'accroissement du produit net de l'agriculture, causé à son tour par l'élévation du prix des denrées.

On pensera avec une certaine apparence de raison que cette solution n'est pas celle qu'on serait en droit d'attendre d'un théoricien du Progrès ; et, si, en parlant du progrès des sciences, Turgot a oublié comme facteurs de ce progrès, l'individualité et le génie des penseurs, il n'est pas surprenant qu'il ait oublié l'esprit de réforme, quand il

1. On sait toutes les réformes que réalisa Turgot ; il fit décréter la liberté du commerce des grains, la liberté du travail, supprimer les privilèges des corporations ; il voulait transformer le système politique et administratif. Voir l'épître de Voltaire : *Le temps présent*, 1775.

2. Lettre à Voltaire, 24 août 1761 (*Œuvres*, t. III, p. 418) : « J'ai le malheur d'être intendant ; je dis le *malheur* ; car, dans ce siècle de querelles, il n'y a de bonheur qu'à vivre philosophiquement entre l'étude et ses amis. »

3. Quand il s'agit, au Parlement, d'enregistrer des édits sur la suppression de la corvée, sur la police des grains, les jurandes, comme le Parlement résistait, Louis XVI dit : « Je vois bien qu'il n'y a ici que M. Turgot et moi qui aimions le peuple. »

4. *Réflexions*, § 6, t. V, p. 7-8.

s'agit de progrès social. Il serait plus vrai de dire que Turgot comprenait de quelle manière prudente et sûre on doit procéder pour réaliser le mieux que l'on rêve. Au début de son *Mémoire sur la Tolérance,* dont la fin est perdue, il annonce qu'il parlera des « mesures que la prudence peut exiger pour adapter à la variété des circonstances les principes reconnus vrais, afin de préparer et d'opérer sans trouble les changements que la justice et la sagesse même rendent indispensables[1] ». Turgot n'était pas un rêveur, un utopiste. Savant, versé dans l'histoire des choses humaines, assuré des progrès réalisés et des progrès possibles, il ne voulait pas compromettre ceux-ci par la précipitation qui trop souvent cause l'insuccès des esprits même les plus généreux. Il pressentait la Révolution et il aurait voulu l'empêcher.

## V

La même année où Turgot prononçait, en Sorbonne, les *Discours,* qui nous ont servi pour esquisser sa doctrine du Progrès, mourait un penseur moins célèbre et aujourd'hui assez oublié, l'abbé Jean Terrasson. Quatre ans plus tard, on publiait de lui un opuscule ; *la Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, honoré de *Réflexions* de d'Alembert qui lui servaient de préface, ainsi que d'une *Lettre de M. de Montcrif, de l'Académie française à Milady XXX*[2]. Cet ouvrage qui avait sans doute une certaine importance aux yeux des contemporains et qui dut peut-être le jour au retentissement des *Discours* de Turgot, mérite de nous occuper pour notre étude.

1. *Mémoire sur la Tolérance* (t. VII, p. 317-336).

2. *Ces Réflexions* font partie des *Éloges Académiques* de d'Alembert (Voir *Œuvres de d'Alembert.* Amsterdam, 1773, t. II). — Voir Francisque Bouiller, *Histoire de la Philosophie cartésienne,* t. II, ch. XXXI ; Janet, *Histoire de la science politique,* 2e édition, t. II, p. 723.

Terrasson est un philosophe du Progrès. En 1715, il était entré dans la Querelle des anciens et des modernes et avait au plus fort de la dispute sur Homère publié une *Dissertation critique sur l'Iliade* ;[1] c'est dans l'introduction de son livre posthume, que, sous forme de réflexions détachées, il expose une doctrine du Progrès. Terrasson est un cartésien[2], et il ne cache pas son admiration pour la méthode mathématique, et pour Descartes, à l'esprit duquel il assimile la philosophie elle-même ; cet esprit « cultivé laisse dans la boue tout ce qui lui est opposé ou même n'y participe pas ». Comme Descartes, il préfère l'examen à la prévention, la raison à l'autorité dans « les doctrines humaines », en mettant en dehors les matières de foi et la religion[3]. Aux admirateurs de Newton, il répond que la philosophie de Descartes lui est supérieure, parce qu'elle n'est pas seulement applicable à la physique et à la géométrie ; seuls des « hommes sans philosophie » opposeront l'un à l'autre ces deux savants ; ceux qui pensent ainsi ne comprennent pas les vrais progrès de l'esprit, et ne voient pas qu'il n'y a pas opposition entre Newton et Descartes, pas plus qu'il n'y en a eu entre Descartes et Aristote. Au contraire il y a continuité, Progrès d'un penseur à l'autre[4].

Ce Progrès se manifeste partout ; la supériorité des modernes est « un effet naturel et nécessaire de la constitution de l'esprit humain[5] ». Terrasson ne semble pas avoir voulu tenir la balance égale entre les anciens et les modernes comme on l'aurait insinué[6] ; son Introduction le met nettement dans le camp des modernes, et il pense

1. D'Alembert (*Réflexions*, p. XVII) l'appelle : Dissertation contre l'Iliade.
2. Id., *Ibid.*, p. XVI : c'était un « pli qu'il avait pris de jeunesse ».
3. Préface de l'Éditeur de la *Philosophie applicable, etc.* Cf. Grimm., *Correspondance*, décembre 1754 (t. II, p. 452).
4. *La Philosophie applicable, etc.*, p. 10.
5. *Ibid.*, p. 22.
6. *Lettre de M. de Montcrif à Milady XXX*

que l'admiration pour les anciens vient de ce qu'on ne les a pas lus et de ce qu'on est envieux des vivants[1]. On a raison d'estimer ceux qui sont, les premiers, entrés dans la bonne voie : mais il faut que cette estime soit éclairée, et n'empêche pas de voir les progrès réalisés depuis les temps anciens. Il y a Progrès, parce qu'il ne faut pas seulement considérer les hommes de tel ou tel temps. Que l'on voie « l'homme en général » ; il est composé de tous les âges, et il acquiert toujours au lieu de perdre[2]. Par exemple, on peut admirer les talents du siècle précédent, mais le xviii[e] siècle a plus gagné que perdu ; n'est-il pas le siècle des sciences exactes et de la philosophie ? Descartes en amenant la Raison, n'a pas seulement perfectionné la science ; il a perfectionné l'humanité et la douceur des mœurs. Mais celui qui remarque les progrès accomplis jusqu'à nous a, en lui, les moyens de les accroître. On peut voir d'avance ce qui sera après nous. « Ce ne sont pas nos ancêtres que nous devons respecter, ce sont nos neveux, du moins en fait de connaissances[3]. » Terrasson semble ici limiter le Progrès aux objets de l'intelligence pure ; il n'use pas toujours de la même prudence, comme nous le verrons tout à l'heure.

Il y a Progrès, parce qu'il y a communication entre les générations successives, et que les dernières venues profitent du travail et des acquisitions de celles qui les ont précédées. Il ne suffit pas de dire, avec Fontenelle, pour exalter les modernes, que les esprits sont semblables en tout temps, comme les arbres de toutes les époques[4]. Quand

1. *La Philosophie, etc*, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 20.
3. *Ibid.*, p. 29, p. 4, p. 31.
4. « M. de Fontenelle n'a pas assez dit, lorsqu'il a comparé les esprits des différents siècles aux arbres qui, quoiqu'ils se succèdent les uns aux autres, restent toujours les mêmes, quant à l'espèce. Cela ne prouverait que notre égalité avec les anciens. Mais les arbres ne s'embellissent pas par une communication successive des uns aux autres, au lieu que les hommes

il s'agit des hommes et des produits de l'intelligence humaine, il faut tenir compte du temps nécessaire au développement de la raison commune et de l'expérience acquise à la faveur des exemples et des réflexions de ceux qui nous ont précédés[1].

Tout est expérience pour l'homme, qu'il s'agisse de politique ou de morale, ou de l'organisation de la vie pour les sociétés. Les partisans des anciens, reconnaissant à la rigueur la supériorité des modernes en fait de sciences, prétendront peut-être que, dans les choses qui ne dépendent que de l'esprit, on pourrait tout d'un coup atteindre à la perfection[2]. Non ; le Progrès est partout soumis aux mêmes conditions. « Séparer la vue générale des progrès de l'esprit humain à l'égard des sciences naturelles et à l'égard des belles lettres pourrait être un expédient convenable pour celui qui aurait deux âmes, mais il ne peut servir de rien à celui qui n'en a qu'une[3]. » En toutes choses, il faut appliquer la manière de penser de Descartes : cette méthode est bonne pour les lettres, comme pour les matières de physique ; Terrasson ne fait pas la distinction que fera Voltaire[4].

Enfin, dans son ouvrage, Terrasson indique, malheureusement avec trop peu de précision, de quelle manière

laissent leurs connaissances et leurs conseils à ceux qui viennent après eux » (*La Philosophie, etc.*, p. 12-13). Cf. Grimm, *Correspondance*, décembre 1754, t. II, p. 452 : « Il (Terrasson) s'applaudit de la meilleure foi du monde d'avoir trouvé la comparaison des différents âges du genre humain avec les différents âges d'un individu. »

1. *Ibid.*, p. 6, 7, 22. Cf. *Ibid.*, p. 24 : « Les progrès mettent un certain temps à se répandre ; semblables à l'air ou à l'éther, on ne les aperçoit qu'à une grande profondeur. »

2. *Ibid.*, p. 15-16.

3. *Ibid.*, p. 20.

4. Voltaire, *Art. de la Gazette littéraire à propos d'une traduction italienne des Hymnes de Callimaque de Cyrène*, 23 mai 1764 : « Le progrès de la philosophie n'a pas, pour compagnon nécessaire le progrès des arts. C'est une erreur de l'abbé Terrasson, de croire que les modernes, étant plus grands géomètres que les anciens, ils doivent être aussi plus grands poètes et plus grands orateurs. »

se produisent les divers progrès. Ainsi, dans la composition des ouvrages, l'esprit commence par la simple nature, continue par un art contraint et affecté, puis finit par un autre art qui paraît la nature même. On a dit : « L'art achevé devient nature » : Terrasson dit : « L'art parfait redevient nature[1] ». En ce qui concerne la politique, il dit que les gouvernements deviennent bons par l'adoucissement général des esprits et des mœurs[2] ; pour les perfectionner, il faut toujours tenir compte du temps et du « mouvement local[3] », sans doute pour ne pas brusquer les choses ; avertissement donné à ceux qui s'imagineraient conformer immédiatement la réalité à leurs conceptions idéales. Ce sont des réflexions de ce genre qui valaient à Terrasson l'éloge que lui décerne d'Alembert : « Ce qui le caractérise, c'est d'avoir été à la tête des philosophes pratiques de son siècle[4] ».

L'abbé Terrasson n'a pas, à proprement parler, songé à une rénovation sociale ; il s'est renfermé dans la considération des choses scientifiques et littéraires. Quelques années après la mort de Terrasson, un autre auteur qui a joué un rôle considérable dans la littérature du XVIII^e^ siècle publiait quelques idées intéressantes sur le Progrès. Comme Terrasson, Marivaux avait pris part à la Querelle des anciens et des modernes ; ami de Fontenelle, il était du parti des modernes, et, dans quelques écrits, datant de 1755, il se fait comme un écho de cette célèbre controverse littéraire. Il reconnait la « succession des idées » d'une époque à une autre ; les hommes d'une époque donnée ne tirent pas tout de la société de leur temps ; aussi l'esprit que nous avons à présent vient-il de très

1. *La Philosophie, etc.*, 2^e^ partie, ch. I, section V, p. 135.
2. *Ibid.*, 1^re^ partie, ch. II, section 1^re^, p. 54.
3. *Ibid., ibid.*, section II, p. 69.
4. *Réflexions de M. d'Alembert*, p. VI.

loin, ce qui n'empêche pas d'avoir vu s'augmenter considérablement le fonds d'idées de l'humanité[1]. On se plaint souvent du temps présent; selon Marivaux c'est le sort de ceux qui vivent d'être jugés inférieurs à ceux qui ne sont plus. « Jamais le mérite n'a été impunément contemporain[2] » : et quand on veut juger de la valeur relative des anciens et des modernes, il faut considérer qu'il est difficile de se représenter aujourd'hui les anciens avec l'esprit qu'ils avaient autrefois, puisque tout change, et que l'esprit s'est fortifié de beaucoup d'expériences. Et cet accroissement qui s'est produit jusqu'à notre époque doit nous faire augurer du développement de l'humanité dans l'avenir, car non seulement « l'humanité n'est pas sur son déclin », mais « elle est encore bien jeune en nous ». On n'a pas encore trouvé toutes les formes dont la matière est susceptible ; toutes les façons possibles de penser et de sentir ne sont pas épuisées ; et, bien que certaines connaissances puissent se perdre, une idée qui a vécu laisse toujours une trace. « Les idées qui se dissipent ou qui s'éteignent ne sont pas comme si elles n'avaient jamais été ; ..... l'impression en reste dans l'humanité qui en vaut mieux seulement de les avoir eues, et qui leur doit une infinité d'idées qu'elle n'aurait pas eues sans elles[3]. » Enfin, Marivaux croit au Progrès nécessaire de l'esprit et de ses acquisitions. « L'accroissement de l'esprit est une suite infaillible de la durée du monde » : et, d'après lui, les progrès que nous avons vus se seraient réalisés, quoique plus lentement, si l'écriture et l'imprimerie n'avaient pas été inventées.

Ces quelques idées, jetées dans un écrit de fantaisie par un pur littérateur, se ressentent des théories du

1. *Réflexions sur Thucydide* (*Œuvres de Marivaux*, 1781, 12 volumes, t. XII, p. 97). Cf. *Le spectateur français*, 7e feuille, 1728 (t. IX, p. 72).
2. *Le Miroir* (*Œuvres*, t. XII, p. 55).
3. *Ibid.*, p. 61.

siècle, et du milieu intellectuel qu'avaient créé, au XVIIIe siècle, l'idée de Progrès, et la constatation des améliorations de toutes sortes qui autorisaient les prévisions les plus heureuses pour l'avenir.

---

## CHAPITRE V

### CONCLUSIONS DU LIVRE SIXIÈME

Il est inutile de rappeler ici l'influence qu'ont eue sur tous les objets de la pensée les philosophes dont nous venons de parler. Leur action est trop connue, et l'on sait ce que le XIXe siècle a dû à l'œuvre des penseurs tels que Montesquieu, Voltaire et Rousseau. Nous n'insisterons pas.

Pour ce qui concerne l'idée de Progrès, nous avons vu que cette idée se répand de plus en plus ; Voltaire surtout la conçoit comme l'avait conçue l'Abbé de Saint-Pierre ; avec lui on songe à se libérer du passé ; on rejette la tradition ; et la critique que l'on applique aux préjugés, aux opinions toutes faites, léguées par le passé, on pensera qu'elle vaut aussi contre ce qui paraît le plus grand obstacle au développement de l'esprit moderne, c'est-à-dire contre la religion.

L'idée de Progrès s'associe avec ce que nous appellerions la tendance à la libre-pensée. Après que l'on s'est délivré de l'autorité des anciens savants, puis de la superstition des littérateurs d'autrefois, on cherche à s'émanciper sous le rapport religieux et politique ; c'est ce qu'ont fait Voltaire et Rousseau[1].

Descartes avait nettement séparé le domaine des vérités religieuses et le domaine des vérités profanes, l'un étant

1. Pierre Leroux, *Doctrine de la perfectibilité.....*

soumis à la foi, l'autre devant s'élargir toujours par les progrès de la raison ; Pascal avait aussi accepté ce « pacte de la raison et de la foi », en distinguant la théologie et les autres sciences. L'œuvre du XVIIIe siècle a été de rompre ce pacte et d'étendre le rationalisme à toutes les connaissances [1].

Les libertins avaient prodigué les moqueries à l'égard des récits bibliques et des miracles. De tous les pays venaient les échos de réformes religieuses projetées ; on sentait que le protestantisme anglais n'était qu'un compromis entre la foi orthodoxe et le libre examen : on connaissait le livre de l'historien allemand Jean-Nicolas de Honthein qui ne proposait rien moins que le désistement du pape. Mais ce qui, de jour en jour, augmentait l'incrédulité, c'étaient les événements en partie politiques et religieux qui semèrent la division dans les esprits : d'abord l'agitation janséniste et les débats causés par la bulle *Unigenitus*. En 1737, les jansénistes auraient été les deux-tiers de Paris, de tous états, et surtout dans le peuple [2] ; y aurait-il là une certaine exagération, il n'en est pas moins vrai que les consciences furent troublées. Ensuite, ce fut l'affaire des Jésuites : auxiliaires dévoués du Saint-Siège, ils étaient détestés par l'Université, par les princes, par les ministres et par le peuple. Leur expulsion de Portugal, de France, plus tard d'Espagne, de Naples donna un certain regain aux idées irreligieuses, et confiance aux philosophes et aux incrédules [3]. Dès 1753, D'Argenson signale la perte

1. Voir F. Pillon, *Le centenaire de Voltaire et de Rousseau* (*Critique Philosophique*, 11 mai 1876).

2. *Journal de Barbier*. Paris, 1857, 8 vol., t. III, p. 106.

3. D'Alembert, lettre à Voltaire, 4 mai 1762. « Les parlements..... servaient la raison sans s'en douter ; ..... ils étaient les exécuteurs de la haute justice pour la philosophie dont ils accomplissaient les œuvres sans le savoir. » — Voltaire, lettre à La Chalotais, 17 mai 1762. « Il faut espérer qu'après avoir purgé la France des Jésuites, on sentira combien il est honteux d'être soumis à la puissance ridicule qui les a établis. »

de la religion en France, et la tendance au matérialisme, quelque temps après l'affaire de l'abbé de Prades ; et Barbier songe à une révolution pour embrasser la religion protestante[1]. La philosophie commençait à remplacer la religion, puisque, au dire d'un « observateur », certains prédicateurs supprimaient toute prière, et faisaient du sermon un discours moral et philosophique ; c'était ce qu'on appelait prêcher à la grecque[2]. Il paraît aussi des livres qui propagent l'idée d'une religion naturelle et cherchent à l'établir sur la ruine de tout culte extérieur[3]. Enfin, on assistait à la fondation de sociétés secrètes, telles que celle des *liberi muratori,* que les papes condamnèrent en 1738 et en 1751 ; et, en 1725, la franc-maçonnerie s'était introduite en France ; en 1743, on comptait vingt-deux loges.

A toutes ces conditions du mouvement des esprits en France, il faut ajouter qu'une philosophie avait remplacé le cartésianisme : c'est la philosophie sensualiste de Locke : mais ces idées n'eurent pas toute l'influence qu'on serait tenté de leur attribuer. Les idées sensualistes restent à la surface ; elles n'atteignent pas les couches profondes de la pensée ; si elles ont eu quelques succès, cela tient précisément à ce que, chez certains, elles se sont unies à l'idée de Progrès, qui était d'origine cartésienne. Réduites à leur propre force, elles n'auraient pas produit cet esprit de changement et de rénovation que nous avons constaté. Malgré l'admiration de Voltaire pour les doctrines dont il

1. *Journal*....., 1751. Cf. *Ibid*., 1752.

2. De Bachaumont, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des lettres en France depuis 1762 jusqu'à nos jours, ou Journal d'un Observateur,* 36 vol. Londres, John Adamsohn, 1777, t. II, p. 51.

3. Toussaint, *Les Mœurs,* 1748. Barbier cite encore (*Journal,* 1763, t. VIII, p. 222): *la Liberté nouvelle de penser, la Religion du Siècle, les Confessions de la baronne de XXX,* roman, rédigées par M. le C. D*** (de Nœufwille-Montador). Amsterdam (Paris), 1743, *l'Oracle des anciens fidèles.* Berne, 1760, attribué à Bigex par Voltaire.

était devenu enthousiaste, pendant son voyage en Angleterre, ce n'est pas la philosophie de Locke qui aurait fait de lui le réformateur, et le rationaliste que l'on sait. La conséquence naturelle du sensualisme était la suppression de tous droits et de tous devoirs, l'apologie de l'intérêt et de la force. Voltaire et Rousseau, Turgot et Montesquieu combattirent au contraire, pour les idées de liberté, de justice et de droit, proclamèrent la valeur de la raison humaine et de l'individu. Les penseurs du XVIII^e siècle sont. en cela essentiellement originaux : sensualistes purs, ils auraient simplement critiqué, détruit ; ils ont édifié. Nous verrons plus loin en quoi cette idée de Progrès se complète, se développe avec les philosophes de la Révolution.

Au moment où écrivaient Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, la France était un milieu très favorable au développement de l'idée de Progrès. Malgré l'opposition de certains journaux tels que les *Mémoires de Trévoux* et l'*Année littéraire* de Fréron, l'esprit philosophique se répandait, grâce à l'influence des salons de l'époque. Des contemporains nous disent qu'il n'était pas un soir de la semaine où il n'y ait quelque salon ouvert ; c'est chez M^me de Tencin, ou chez M^me Geoffrin, chez Helvétius ou chez le baron d'Holbach. Là les femmes sont maîtresses ; ce sont elles qui, s'intéressant aux idées nouvelles, ont changé les mœurs, et appris à penser aux hommes [1]. C'est par les salons que les philosophes ont gagné l'opinion publique, bien que certains d'entre eux ne les aient pas beaucoup fréquentés ; mais leurs livres y étaient discutés.

De plus, les Académies instituent des concours et des prix : elles attirent l'attention sur les sujets d'ordre pratique. La science prend un grand développement ; Euler, Lagrange, Clairaut publient leurs œuvres ; les gouverne-

1. Bernis, *Mémoires*, passim.

ments organisent des missions scientifiques ; les expéditions maritimes ont pour résultat de donner aux savants la connaissance des divers degrés de civilisation, depuis les hommes les plus ignorants jusqu'à la culture des Européens actuels[1]. On fait de nombreuses découvertes en physique : l'étude du magnétisme terrestre et des effets électriques furent des études importantes au XVIII[e] siècle ; la découverte de la machine de Watt fut la cause de progrès industriels en Angleterre. En même temps que se répandent les découvertes des physiologistes, des médecins, des chimistes, comme Lavoisier, l'histoire naturelle apporte une importante contribution à l'esprit scientifique du siècle, et donne à l'idée même du Progrès des fondements qu'utilisera la philosophie scientifique du XIX[e] siècle. Avec son coup d'œil philosophique, son esprit systématique, Buffon crée une science nouvelle qui devient une connaissance presque vulgaire[2]. Comparé par ses contemporains à Aristote et à Pline, il écrit « un des plus beaux poèmes que la philosophie ait jamais osé imaginer »[3]. Il affirme le principe de la continuité de la nature, et l'idée des changements successifs qui ont amené l'état actuel du globe. Il pense de même que les espèces vivantes sont variables et plastiques, et que la nature perfectionne la forme de tout être vivant par un mouvement continu et dans un temps prescrit. Il montre le rapport qu'il y a, dans la vie humaine, entre la connaissance et le bonheur ; adversaire des idées de Rousseau, il signale tout ce qu'a pu faire l'homme pour améliorer la nature par son labeur intelligent ; et s'il n'a pas pris part au mouvement général de critique de son siècle, il a sans doute cru que les

1. Cf. Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme* (*Œuvres choisies*, t. II, p. 88 et suiv.).

2. *Histoire naturelle*, 1749, 1753-67. *Époques de la nature*, 1779.

3. Condorcet, Éloge de M. de Buffon, *Œuvres*, t. III, p. 348, 369, etc. Cf. Grimm, *Correspondance*, septembre et octobre 1753 (t. II, p. 279 et 285) ; avril et décembre 1788 (t. XV, p. 249 et 361 sqq.), et passim.

observations dans les sciences, instruisant les hommes, étaient le plus sûr moyen de détruire les erreurs[1]. L'idée de la solidarité des sciences se précise et s'affirme de plus en plus, et l'on conçoit en même temps que les rapports communs qui lient les sciences entre elles, ceux qui les rattachent aux arts et aux talents de l'imagination[2].

Ce n'est pas seulement le développement des sciences proprement dites qui correspondait à la magnifique éclosion de l'idée de Progrès. Celui qui étudie les doctrines économiques qui prennent tant de place dans la seconde moitié du XVIIIe siècle voit comment ces vues nouvelles recouvrent la préoccupation d'un changement à apporter dans la vie pratique et dans la satisfaction des besoins ; c'est l'idée de Progrès qui se manifeste et se prolonge dans l'étude des faits économiques.

Si nous voulons faire un retour en arrière, il est aisé de constater comment, avant la fin du règne de Louis XIV, certains penseurs manifestaient déjà un admirable élan vers la réalisation du bien public. On ne pense plus uniquement à l'intérêt du Prince, on songe au peuple, au nom des lois de l'humanité. Boisguillebert et Vauban sont à la tête de ce mouvement humanitaire ; et, pensant que la véritable richesse réside dans l'abondance et le bon marché des denrées nécessaires à tous, ils demandent de nombreuses réformes[3].

Plus tard, la bourgeoisie s'enrichit ; elle a par son tra-

1. Condorcet, *op. cit.*, p. 362.

2. Vicq d'Azyr, *Discours de réception à l'Académie française*, décembre 1788 : « L'empire de la science n'est plus un vaste désert où l'on trouvait quelques sentiers pénibles marqués par les pas des géants ; c'est un pays cultivé, semé de toutes parts de routes faciles qui conduisent de l'un à l'autre et que les habitants peuvent parcourir sans fatigue ». Cf. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, 1768 ; Montucla, *Histoire des Mathématiques*, 1758.

3. Voir, pour l'exposition de ces idées, les substantiels chapitres de M. Espinas (*Histoire des doctrines économiques*), que nous avons utilisés dans cette étude.

vail, par son commerce et par son industrie, acquis de telles ressources que les grands seigneurs et l'État sont devenus ses débiteurs. Le commerce maritime s'est singulièrement accru ; comme la France, tous les pays cherchent des débouchés à l'extérieur : le besoin de coloniser suscite des guerres. Aussi le problème de la richesse, de ses conditions et de son emploi est-il à l'ordre du jour. Il se crée une nouvelle science, l'économie politique : les Physiocrates, profitant des recherches des économistes anglais, trouvèrent l'idée de Progrès chez l'Abbé de Saint-Pierre, et en firent le principe de tout leur système. Ils voulaient, on le sait, trouver un remède efficace à la situation déplorable où était le pays au point de vue économique et financier ; et ils protestaient contre les abus de la monarchie. S'ils n'avaient pas pu se débarrasser encore de l'idée traditionnelle d'un âge d'or qui aurait existé à l'origine des sociétés, ils avaient aussi l'idée d'un état futur où l'ordre sera rétabli, quand l'autorité saura préserver la liberté et la propriété de tous les individus. Ils croyaient à une évolution lente, et au cours naturel des choses, grâce auquel se réalisera un jour le bien-être général. Ils comptaient aussi sur la diffusion des « lumières », pour qu'il y ait coïncidence entre l'intérêt individuel et l'intérêt public ; ils pensaient que la vraie doctrine sociale s'imposera par l'évidence. Ce sera le triomphe de la Raison [1]. On sait le nombre incalculable d'ouvrages qui parurent, en France et à l'étranger, depuis 1750, sur l'économie politique, l'agriculture, la population, l'admi-

1. Quesnay, *Œuvres*, Discours de l'Éditeur, par Dupont de Nemours : « L'instruction publique prouvera *par arithmétique* au dernier citoyen, qu'il n'y a pas de véritable profit à empiéter sur les droits de ses semblables, et il s'en souviendra toute sa vie comme de la manière de compter son argent. » Le roi gouvernera « comme gouverne la raison, par l'évidence de l'intérêt commun. » Cf. Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Voir Albert Schatz, *l'Individualisme économique et social*. Paris, 1907, 1re partie, ch. III.

nistration des finances. Grimm qui les cite, les analyse, les discute, dans sa *Correspondance,* gémit sur le nombre des médecins qui s'offrent à guérir nos maladies, qui comptent sur un avenir meilleur, mais qui, à ses yeux, ne sont que des charlatans ou des bavards [1].

Nous trouvons cependant une note discordante chez un auxiliaire de l'école des Physiocrates, chez Condillac. Economiste autant que psychologue, Condillac a subi certainement l'influence de Rousseau. Quand il parle du développement de l'humanité, il se souvient du *Discours sur les causes de l'inégalité.* Il y a eu décadence. Les hommes ont eu trois genres de vie ; d'abord la vie grossière, que l'on trouvait dans les sociétés primitives et qui est encore celle des sauvages ; en second lieu, la vie simple, qui est celle des sociétés organisées normalement ; enfin la vie molle, quand le luxe a envahi les états, amenant la guerre, la misère, multipliant les obstacles au travail et au commerce, dépeuplant les campagnes, augmentant les dépenses et les dettes. *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre,* paraissait en 1776, la même année que les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* après que Voltaire avait lancé tous ses écrits optimistes. Mais, quatre ans auparavant, un écrivain, peu connu, peu cité aujourd'hui, était dans la véritable tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle, en affirmant sa foi au Progrès. Le chevalier de Chastellux publiait, de façon anonyme, son livre sur la *Félicité publique,* dont une seconde édition parut en 1776, augmentée d'un chapitre important sur la question que nous étudions [2]. Ce livre mérite de nous arrêter, parce qu'il représente, à ce moment, l'ensemble des idées répandues par les grands penseurs de l'époque. Il arrive souvent que les auteurs de second ordre résument

1. Grimm, *Correspondance,* V, 297 et suiv. ; VII, 97 et 234 ; XI, 39.
2. *De la félicité publique ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire.* A Bouillon, 1776.

de façon remarquable les sentiments et les idées au milieu desquels ils ont vécu ; ils sont en cela plus instructifs que certains chefs-d'œuvre, issus d'une puissante individualité plutôt que de l'état d'esprit général. C'est le cas pour la *Félicité publique*. Traduit en anglais, en allemand, en italien, il reçut le meilleur accueil par tous les journaux de l'Europe, fut vanté par M. de Malesherbes, et surtout par Voltaire. Pour celui-ci, « cet ouvrage deviendra le catéchisme de toute la jeunesse de France qui voudra s'instruire à bien penser et à bien parler [1] ». Car il est « plus rempli de vérités utiles que l'*Esprit des lois* [2] ». Le succès de la *Félicité publique* ne fut pas dû, comme on l'a cru [3], à ce que c'était la première fois qu'on voyait exposée et affirmée la doctrine de la perfectibilité humaine. Cette doctrine, nous l'avons vu, n'était pas neuve en 1772 ; mais ce que l'on trouvait, dans ce livre, c'était un exposé historique des événements passés, considérés d'un point de vue philosophique, à la lumière d'idées originales, avec des prévisions ou des espérances pour l'avenir.

Chastellux ne veut être ni enthousiaste, ni détracteur du passé, et il se demande si les hommes sont plus heureux de nos jours qu'autrefois [4]. Sa réponse est nettement affirmative ; il n'y a pas décadence, détérioration de l'espèce : il

1. Voltaire, lettre du 4 décembre 1776. Cf. lettre du 9 avril 1777 : ce livre « fait honneur aux lettres et à la raison humaine ; » des 11 février 1767, 5 février 1771, 7 décembre 1772, 1er février, 24 décembre 1773, 10 mars 1775. Garat (*Mémoires historiques.....*, livre IV, t. I, p. 319) dit de Chastellux : « C'était l'auteur de ce tableau des siècles, comparés et appréciés par ce qu'ils ont fait pour le bonheur de l'espèce humaine, de ce livre de la *Félicité publique*, qui n'a pu faire encore que celle de Voltaire, mais qui peut concourir réellement à celle des nations, par les routes qu'il leur indique, par les espérances qu'il leur donne. »

2. Voltaire, lettre du 4 septembre 1777.

3. Léonce de Lavergne, *Les Économistes français au XVIIIe siècle*. Paris, 1870. Cf. Lettre de Condorcet à Voltaire, 20 juin 1777 (*Œuvres de Condorcet*, t. I, p. 152) : « L'idée que le monde doit aller en se perfectionnant n'est pas de l'auteur (le chevalier de Chastellux, auteur de la *Félicité publique*) : cette opinion est celle des Économistes, qui l'ont beaucoup mieux prouvée. »

4. *Félicité publique*, 1re section, ch. IV ; ch. I, t. I, p. 75. I.

faut perdre la manie de louer « le bon vieux temps », et se débarrasser de cette « superstition morale [1] ». Chastellux se pose en contradicteur de Rousseau, et de ses disciples [2], et il pense que les sociétés politiques, loin d'être une décadence d'un état primitif, sont dans la nature, comme l'avait pensé Aristote. En face de la force et de la guerre primitives, on doit mettre les arts, les talents, les sciences, le commerce ; c'est le bonheur qu'on a cru trouver dans l'exercice de la force qui est précaire et contre nature.

Si l'on parcourt l'histoire de l'humanité, on s'aperçoit qu'elle n'a pas eu vraiment de félicité [3] ; mais cela ne veut pas dire que notre époque soit méprisable ; la raison a fait des progrès, bien que ce progrès ait subi le contrecoup de nombreuses circonstances qui en ont changé la direction [4]. La vie et l'industrie des hommes se sont perfectionnées, sont devenues complexes, variées, irrégulières, tandis que la vie et l'industrie des animaux sont toujours semblables à elles-mêmes [5] ; et quoi d'étonnant que la félicité n'ait pu encore être atteinte ; que sont cinquante générations, quand on vise un pareil but [6] ?

On ne doit pas désespérer de l'avenir, malgré ce qu'en pensent certains esprits chagrins. C'est ce que Chastellux s'applique à démontrer dans les derniers chapitres de son livre, et surtout dans le chapitre qu'il a ajouté pour la seconde édition. Mais, on doit savoir qu'il faut « plutôt améliorer

1. *Ibid.*, 3e section, ch. II, t. II, p. 67-72.

2. *Ibid.*, introduction, p. XII. Le livre de Chastellux serait né, au dire de Grimm (*Correspondance*, avril 1789, t. XV, p. 445), d'une conversation contradictoire qu'il aurait eue avec Mably. Celui-ci aurait alors écrit les *Entretiens de Phocion*.

3. *Félicité publique*, 1re, 2e et 3e sections. Chastellux expose même cette idée intéressante que le gouvernement féodal fut une rétrogradation, surtout après le 12e siècle (3e sect., ch. I, t. II, p. 57).

4. *Ibid.*, 3e section, ch. III, t. II, p. 84-90 ; 99.

5. *Ibid.*, introduction, VII.

6. *Ibid.*, introduction, XX.

les gouvernements que les changer[1] ». Il faut, avant tout, supprimer les guerres, et anéantir la superstition qui ont été les plus grands obstacles au bonheur des nations[2]. Chastellux a une entière confiance dans le progrès des lumières, qui nous permet de tout espérer, et nous conduira à la plus grande félicité possible ; le meilleur gouvernement sera celui où la raison aura le plus d'influence, et celui où la vérité éternelle aura seule le droit d'éclairer les hommes[3]. Un mot peut résumer tout l'ouvrage de Chastellux, et l'état d'esprit dont il était la manifestation ; c'est la doctrine même de tous ceux qui ont cru au Progrès, et qui ont pensé que l'histoire déposait en sa faveur : « Nous avons moins admiré nos ancètres, mais nous avons mieux aimé nos contemporains et plus espéré de nos neveux[4]. »

Au moment de la Révolution, on se souviendra des prophéties de Chastellux ; on pensera même qu'il a mieux présagé l'avenir que Mably et Rousseau, parce qu'il n'a pas douté de la perfectibilité de l'esprit, et du haut degré où il peut atteindre[5].

Ce rationalisme et cet optimisme concordaient avec les idées issues de Descartes, et avec celles que propageaient les philosophes. Partout se manifestait un désir ardent

1. *Ibid.*, 3e section, ch. IV. Cf. *Vues ultérieures sur la Félicité publique*, t II, p. 132, 307.

2. 1re section, ch. III, t. I, p. 45 ; 3e section, ch. VII et VIII.

3. *Vues ultérieures*, t. II, p. 282, 322, 306, 316. Cf. *Résumé de cet ouvrage*, t. II, p. 256 : « Quand une nation se perfectionne par le progrès naturel des lumières, elle améliore à la fois tous les moyens qui conduisent à la prospérité générale : législation, commerce, agriculture, milice, navigation. »

4. *Félicité publique*, 3e section, ch. III, t. II, p. 82. Nous tenons à signaler quantité d'idées intéressantes que nous avons rencontrées dans la *Félicité publique*, aperçus philosophiques de haute portée, et qui devancent de beaucoup l'époque ( a hiérarchie des sciences, le résultat salutaire de la controverse entre les différents esprits, la marche de l'esprit vers la vérité, etc., .....) ; mais il n'est pas de notre sujet d'insister ici.

5. *Discours de M. de Rhulière* à l'Académie française, 12 mars 1789, en réponse à celui de M. de Nicolaï qui succédait à Chastellux.

d'une vie meilleure. Tandis que la bonne compagnie affectait parfois la sécheresse du cœur, le peuple, alarmé des folles dépenses de la cour, souhaitait fort l'assainissement et l'agrandissement de la capitale ; malgré les efforts de Sartine, lieutenant-général de police, « le public s'indigne qu'on travaille si lentement à satisfaire ses goûts, à remplir ses vœux [1] » ; au point de vue politique, il y avait un malaise général : on demandait des réformes ; tout le monde lisait les livres des philosophes, et l'on y trouvait « des vues profondes, philosophiques, et très propres à relever l'État [2] ».

Enfin les ouvrages qui étaient entre toutes les mains amenaient, par leur caractère même, les esprits à généraliser, à poser des affirmations d'une portée universelle. On ne se renfermait pas dans les intérêts particuliers du moment et de la nation ; on pensait que ces idées pouvaient s'appliquer partout. On sait qu'elles furent le point de départ d'un grand mouvement de réformes dans tous les pays. Les rois songent à améliorer le sort de leurs peuples par les changements qu'ils réalisent dans la vie matérielle, dans la législation, par l'instruction qui se répand. On voit ainsi quelle force d'expansion ont eue partout les idées des philosophes français, dont les œuvres consituent une étape dans l'histoire de l'humanité.

1. *Mémoires de Bachaumont*, 1763, t. I, p. 319.
2. *Ibid.....*, 1773, t. VIII, p. 77.

# LIVRE VII

## *LA PHILOSOPHIE ANGLAISE DU XVIIIe SIÈCLE*

# LIVRE VII

On a dit que l'idée de Progrès était une idée française : ce que nous avons exposé nous-même, au cours des livres précédents, suffit à montrer ce que les XVIIe et XVIIIe siècles firent pour l'élaboration de cette idée. Le XVIIIe siècle français fut, en particulier, un siècle d'action qui, avant d'organiser l'avenir, songea à détruire le passé. C'est à la fin de ce siècle que nous verrons l'apogée de la doctrine de la perfectibilité. Mais malgré l'importante participation des penseurs français à la formation de cette doctrine, il serait injuste d'oublier ce qu'ont pensé du Progrès des philosophes d'autre nationalité.

Nous étudierons d'abord les idées anglaises sur le Progrès. Le XVIIIe siècle anglais est surtout un siècle de savants et de théologiens ; l'activité philosophique de la Grande-Bretagne est en Écosse ; mais les discussions théologiques, les controverses économiques se mêlent, comme nous le verrons, aux luttes sur les questions sociales, dans un siècle qui se préoccupa fort de morale. Dans la première moitié du siècle, les écrits de Hobbes, — qui eut plus d'adversaires que de disciples, — furent un puissant stimulant pour la pensée anglaise ; de plus, les esprits ont gardé certains souvenirs des doctrines panthéistes, et ils sont, par cela même, portés à reconnaître que tout ce qui est, est bien. Il circule en eux un certain courant optimiste.

Aussi l'idée de Progrès se manifeste-t-elle chez les théologiens, comme chez les économistes, les historiens, les hommes politiques. La fin du siècle produira des penseurs qui se rapprocheront de plus en plus des idées françaises. Car, si nos philosophes, comme Voltaire et Montesquieu, sont allés en Angleterre et en ont rapporté des idées nouvelles, il serait injuste de ne pas se rappeler, que de nombreux Anglais ont connu la France, ont habité Paris ; bien des littérateurs rendent hommage à l'influence française. Il y eut un échange continuel d'idées entre les deux nations.

Dans le présent livre nous étudierons l'idée du Progrès, d'abord chez les prédécesseurs et les contemporains de David Hume ; ce sont des moralistes tels que Shaftesbury et Bernard de Mandeville, des théologiens comme Georges Turnbull et le médecin Hartley. Nous retrouverons cette idée au milieu des vues historiques et économiques de David Hume, chez l'historien Ferguson, chez Adam Smith, et enfin chez les penseurs qui furent les contemporains de la Révolution Française, tels que Richard Price, Joseph Priestley et William Paley.

---

# CHAPITRE PREMIER

## LES PRÉDÉCESSEURS ET LES CONTEMPORAINS DE DAVID HUME

### § I. — Shaftesbury et Mandeville.

Semblant peindre le passé, Hobbes avait indiqué, dans le *De Cive* et dans le *Leviathan,* ce qui lui paraissait désirable pour l'avenir ; son système était un utilitarisme violent, fondé sur la soif insatiable du pouvoir, la conquête d'un bonheur était considérée uniquement comme le moyen d'en conquérir un autre. Cette doctrine avait trouvé pour admirateurs ceux-là seuls qui ne voyaient pas les tendances du système, et ne remarquaient que leur accord avec certaines circonstances extérieures ; elle rencontra surtout des contradicteurs, d'abord Cudworth [1]. puis Cumberland, évêque de Peterborough ; ce dernier soutenait, contre Hobbes, que la loi de la nature, relativement aux actions humaines, est la bienveillance de chacun vis-à-vis de tous ; provenant d'un législateur divin, cette loi est la source des vertus sociales, et elle tend au bonheur et au bien-être universel [2]. Tandis que Locke restait indécis et réservé sur ce point, il y eut au début du XVIIIe siècle, un moraliste qui, se souvenant des doctrines de Cumberland, peut être considéré comme un point de transition entre

1. *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* ; cet ouvrage de Cudworth ne parut qu'en 1731, longtemps après sa mort.

2. *De legibus naturæ disquisitio philosophica contra Hobbium instituta,* 1672.

la théorie empirique de Locke et les vues plus idéalistes des Écossais. Ce fut Shaftesbury.

Homme du monde, très cultivé, ayant fait de nombreux voyages au cours desquels il fut en relation avec Bayle, et Le Clerc, Shaftesbury écrivit des livres qui furent mieux accueillis en Allemagne qu'en Angleterre[1]. Gardant une attitude indifférente vis-à-vis des luttes religieuses, il parle de la métaphysique avec un certain mépris ; il est surtout un moraliste ; et selon lui, la croyance en la justice doit précéder la croyance en un Dieu juste[2]. Il ne se préoccupe pas des sanctions surnaturelles ; l'univers est pénétré par de profondes harmonies propres à exciter notre vénération. Pourquoi imaginer un second monde, où serait compensé le mal du monde présent ? On peut donc établir une moralité indépendante de la religion ; la morale est estimable en elle-même, en dehors de toute considération de récompense ou de punition. Aussi, bien qu'il se soit assimilé l'esprit de Locke, il ne le suit pas dans sa réfutation des idées innées : ce serait détruire toute morale. Shaftesbury établit si fortement la valeur de la morale, pour montrer que la philosophie n'est que l'étude du bonheur ; et que la vertu est le soutien de l'ordre et du bonheur général[3].

En cela, Shaftesbury est un philosophe du Progrès. Il n'admet ni le dogme théologique de la corruption naturelle, ni la doctrine de Hobbes, d'après laquelle l'état de nature est une lutte continuelle. Il croit, avant Rousseau, à la bonté naturelle de l'homme ; et, s'il se trouve en nous des tendances au bien personnel, il y a aussi des affections naturelles qui nous portent au bien public ; il est un adversaire de La Rochefoucauld. Et, quand Shaftesbury

1. *Characteristics of Men, Manners and Times*, 1707-1712 Traduction française, 3 vol. in-8. Genève, 1769.

2. *Inquiry concerning Virtue*, Book. I, part. III, sect. 2.

3. *Inquiry....., Moralists*, III, sect. 3.

parle de *sens moral*, il entend parler de la tendance naturelle à la vertu, et, par suite, au bonheur ; c'est là, pour lui, la négation expresse du dogme de la corruption [1].

Shaftesbury est ainsi un optimiste à la façon de Leibnitz. Dans les *Recherches sur la vertu*, Shaftesbury démontre qu'il n'y a pas de mal réel dans l'univers ; le mal apparent est simplement l'effet de notre ignorance ; et un mal est la cause d'un plus grand bien. Si nous nous débarrassons de nos préjugés, et des croyances théologiques inutiles, nous verrons que le monde est comme un voile cachant à moitié la présence d'une essence absolument bonne qui s'insinue partout. Pour celui qui aurait la vue entière des choses, apparaîtraient immédiatement toutes les harmonies naturelles.

La doctrine de Shaftesbury inspirera plus tard un poète, qui reflète les pensées de l'époque. Pope tire son optimisme des conceptions de Shaftesbury, auquel il n'en fit pas honneur, pour les attribuer à Bolingbroke [2]. Mais un autre écrivain, Swift, adversaire des théologiens, s'opposait déjà aux affirmations des théoriciens, et pensait que, loin d'être un animal raisonnable et vertueux, l'homme est plutôt un coquin et un fou [3].

A part ces critiques, la doctrine de Shaftesbury fut attaquée, du vivant même de son auteur, par un ingénieux écrivain qui fit beaucoup de bruit autour de son nom, en augmentant et développant à plusieurs reprises un simple pamphlet, vendu d'abord dans les rues de Londres. Bernard de Mandeville s'oppose dès 1705, à l'optimisme

1. Berkeley a exposé la théorie du sens moral de Shaftesbury, dans *Alciphron or the Minute Philosopher*, 1732. Cf. Penjon, *G. Berkeley, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1879.

2. *Essay on Man*, 1732. V. Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, lettre XXIII.

3. *Tale of a Tub ; Battle of the Books*, 1704 ; *Gulliver's Travels*, 1726.

de Shaftesbury. *The Grumbling Hive, l'Essaim murmurant* qui eut un grand succès devint en 1714, *The Fable of the Bees, la Fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens* ; et enfin en 1723, le même ouvrage se grossit encore d'observations et de discussions, renforçant la thèse principale de l'auteur[1]. Avec Mandeville apparaît un esprit particulier dans la discussion philosophique.

On aurait tort, selon nous, de prendre Mandeville comme le représentant du pessimisme sceptique[2]. S'il a contredit Shaftesbury, il n'est pas un négateur du Progrès ; on ne trouve pas dans ses œuvres la théorie de la Décadence. Il essaie plutôt de montrer que, dans la société, il y a de grands biens, mais que ces biens proviennent de maux particuliers, de vices ; c'est là l'originalité de sa thèse. Il reconnaît qu'on doit admirer les mœurs modernes, que la société est bonne : mais, il ne suffit pas de cette admiration superficielle ; regardons plus au fond ; et, en philosophes, nous nous rendrons compte de la vraie nature des choses. C'est, pour cela, que les idées de Shaftesbury, si belles et si agréables soient-elles, sont romanesques et chimériques (*romantic and chimerical*). L'optimisme, en somme, est l'opinion du gros bon sens, de l'expérience ; et, avec sa belle humeur à jouir des choses, quand il n'apporte pas son ironie, Mandeville nous fait surtout l'effet d'un optimiste, content de lui-même, des autres, de son temps. Il inspirera certainement tous les théoriciens du mercantilisme, les penseurs qui n'assignent

1. *The Fable of the Bees,* 1732 ; *La Fable des abeilles ou les fripons devenus honnêtes gens*. Londres, 1740, 4 vol. Voir aussi un autre ouvrage de Mandeville : *Free thoughts on Religion, the Church, and national Happiness*, 1720 ; *Pensées libres sur la religion et le bonheur des nations* ; trad. franc. La Haye, 1723, 2 vol. Cf. Bain, *Mental and moral science*, 2d édition. London, 1868, p. 593-598 ; Norman Wilde *Mandeville's place in English thought* (*Mind*, t. XXIII, 1898, p. 219-232) ; Ernest Seillière, *L'impérialisme démocratique*. Paris. 1907.

2. Leslie Stephen, *History of English thought in the eighteenth century*, 2d édition. London, 1881, ch. XII, sect 79.

à la société qu'un seul but : jouir le plus possible des avantages immédiats qu'elle nous procure. Voilà pourquoi la doctrine de Mandeville est assez complexe : nous devons déterminer quelle est sa position exacte, au point de vue de l'idée du Progrès.

Nous trouvons, dans la *Fable des abeilles,* deux doctrines qui sont essentiellement distinctes l'une de l'autre ; je ne dis pas opposées, mais qui procèdent d'inspiration différente. D'une part, Mandeville essaie de faire l'historique de la société : d'autre part, il est un admirateur de son temps, de sa prospérité qu'il se vante d'expliquer d'une façon philosophique. Occupons-nous d'abord du premier point de vue ; le second exigera de nous des explications plus étendues.

Comme historien de la société. Mandeville a laissé quelques indications qu'il est utile de recueillir. Les titres de certains de ses écrits prouvent qu'il aurait été porté à scruter cette question des origines et à décrire, par cela même, les degrés de l'évolution sociale dans le passé. Un tract qui est incorporé dans la *Fable des abeilles* a pour titre : *Inquiry into the origin of honour* ; et en 1732, il écrivit une *Inquiry into the origin of man and usefulness of Christianity*. Dans cet ordre d'idées, Mandeville subit sans contester, l'influence de Bacon ; il sait que les inventions sont l'œuvre de beaucoup d'hommes ; que la sagesse humaine est fille du temps[1] : que les lois sont aussi le produit et l'ouvrage réuni de plusieurs siècles[2]. Il en est ainsi de beaucoup de choses qu'on a trop souvent attribuées au génie et à l'invention d'un seul, au lieu d'en faire le résultat d'une longue coopération inconsciente de nombreuses générations ; par exemple le langage, la religion. La société s'est formée par l'intervention humaine ; elle est un pro-

1. *Inquiry into the origin of honour,* p. 41.
2. *Fable,* t. IV, p. 214.

duit de l'art ; et s'il y a, en nous, des qualités naturelles, c'est grâce à la sagacité humaine qu'ont été découverts les usages que nous faisons d'elles. Mandeville parle des luttes grâce auxquelles les hommes se sont élevés au-dessus de la condition des bêtes, et ont formé des sociétés pour leur protection mutuelle. Chacun cherche son propre bonheur : par suite de l'opposition des désirs des hommes, des conflits s'élèvent ; et, pour qu'une société se forme, il faut un long temps et le concours d'accidents favorables ; car les qualités de la civilisation ne se trouvent pas plus dans l'état sauvage que les propriétés du vin n'existent dans la grappe. Au début de la société, sont les familles ; mais le sauvage primitif est incapable de gouverner ; et ce qui maintient l'union entre les hommes, c'est surtout la crainte du danger commun provenant des bêtes féroces. Au second stade de la société, les familles, pour se protéger, acceptent la direction du plus fort. Enfin, au troisième stade, on invente les lettres ; c'est une découverte essentielle pour l'accroissement de la société et le développement des lois.

Mais ces idées, véritable esquisse d'une doctrine de la continuité et du Progrès[1] sont vite oubliées, et Mandeville ne craint pas de se contredire, quand il ajoute : « La nature humaine est toujours ce qu'elle a été pendant plusieurs milliers d'années et, par conséquent, il serait ridicule d'attendre quelque changement à l'avenir, tant que le monde subsistera[2]. » Une semblable déclaration peut bien se concilier avec l'opinion d'un penseur qui admet la

1. Ces remarques de Mandeville sont, au dire de Bain (*op. cit.*, p. 596), les meilleures choses qu'il ait écrites ; Bain les compare aux résultats de l'observation historique obtenus par Summer Maine, *Ancient Law*, ch. v.

2. *Fable.....*, Remarque T ; t. I. p. 298. Cf. Hume, *Essais philosophiques*, VIII, trad. Pillon et Renouvier, p. 477 : « Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et la vie des Grecs et des Romains ? Étudiez le tempérament et la conduite des Français et des Anglais d'aujourd'hui....., etc. » Nous reviendrons plus loin (ch. II) sur cette assertion de Hume.

corruption de l'homme, et nie toute direction divine, toute action surnaturelle dans le monde : mais elle détonne sous la plume de celui qui a essayé une histoire des origines de la civilisation. C'est une boutade, si l'on veut, comme on peut en rencontrer chez les penseurs les plus optimistes ; il n'y aurait rien d'étonnant, si Mandeville s'était oublié un instant.

Mais souvenons-nous que Mandeville a d'autres idées, dont on se rend compte si l'on pense à son origine et à sa situation. Issu d'une famille hollandaise, d'un peuple fait aux affaires, vivant à Londres, dans cette cité qui s'avançait vers une perfection matérielle accomplie, opposé à l'ascétisme de l'Église, ne devait-il pas devenir plutôt un apologiste de la vie moderne avec tout son luxe, ses commodités ? Les exemples qu'il avait sous les yeux suscitaient naturellement en lui l'éloge de la civilisation, et de ce qu'il appelle « une société bien réglée ». Seulement, Mandeville tient à savoir sur quoi repose cette société ; et, si nous admirons la civilisation moderne, pourquoi ne pas dire quelles en sont les conditions ? C'est le véritable sujet de la *Fable des abeilles*. Dans l'apologue satirique, paru en 1705, Mandeville raconte l'histoire d'une ruche d'abeilles, vivant parfaitement comme les hommes. Il s'y trouve des avocats fourbes, des médecins courtisans de leurs malades, des prêtres fainéants, des généraux vantards, des ministres concussionnaires, des magistrats sans conscience. Malgré cela, la nation était heureuse et prospère. Mais un jour une grande ardeur de vertu s'empara de la ruche : les abeilles se plaignent des abus ; et, sur un ordre de Jupiter, l'honnêteté s'introduit dans tous les cœurs. Mais, en même temps, disparaît l'amour du luxe ; on néglige les métiers, les arts ; le nécessaire même fait défaut ; les artisans, ne trouvant plus d'emploi, la ruche se dépeuple et s'évanouit par suite de l'émigration des survivants. — Comme il le

dit lui-même, Mandeville a voulu faire voir le pouvoir étonnant de la sagesse politique, qui a su élever une si belle machine sur les plus méprisables fondements. Il montre aussi contre les prédicateurs de vertu, que les vices auxquels les particuliers s'abandonnent servent à la grandeur et au bonheur présent de la société, s'ils sont habilement ménagés. Il n'y a de sociétés vastes, puissantes et polies que par les vices dont les hommes sont naturellement souillés. De là, le sous-titre du livre : les vices privés sont des bienfaits publics (*Private Vices, Public Benefits*) ; Mandeville répète à la fin de son livre, cet aphorisme qui est le résumé de sa thèse. Le vice est un élément essentiel de la richesse et de la grandeur publiques, qu'il est donné d'admirer autour de nous. La nature humaine est égoïste : la société est corrompue, et sa corruption est le fondement de la civilisation.

Nous trouvons, dans la *Fable des abeilles*, les arguments spécieux qui servent à étayer cette thèse singulière. Selon Mandeville, qui se souvient des théories de Calliclès, la moralité n'est pas naturelle à l'homme : elle est une invention de certains hommes sages qui ont essayé d'inculquer cette croyance qu'il est meilleur pour chacun de préférer l'intérêt public au bien particulier[1]. Car tout mouvement qui serait contraire ou opposé au plaisir personnel serait nécessairement contre nature[2]. Toutes les vertus sociales viennent de notre amour-propre. C'est ce qu'avait déjà dit La Rochefoucauld, que Mandeville admire et cite à l'occasion. Chacun a ses besoins ; et le besoin de chacun, qui est un mal, ne l'est plus si l'on con-

1. *Fable.....*, t. IV, p. 132 : « Il est visible que toutes ces lois sont destinées à servir comme autant de remèdes pour contrecarrer ou pour déraciner l'instinct que l'homme a naturellement pour la souveraineté. »

2. *Ibid.*, II, 10. Et ailleurs : « L'orgueil et la vanité ont fait construire plus d'hôpitaux que toutes les vertus réunies. » Sur les rapports de La Rochefoucauld et de Mandeville, on peut voir les *Mémoires de Trévoux*, 1740 : Compte Rendu de la traduction française de la *Fable des abeilles*.

sidère l'ensemble; car c'est de là que dépendent tous les services mutuels que se rendent les hommes dans une société : l'opposition des besoins est un fait analogue au fait de la division du travail : les sociétés naissent de la diversité des appétits de la nature humaine; et les progrès économiques d'une société sont en rapport avec le développement des besoins[1]. Il en est de la société comme de l'harmonie d'un concert qui résulte d'une combinaison de sons directement opposés. Les membres de la société, en suivant des routes absolument contraires, s'aident comme par dépit[2]. Il faut être dénué d'intelligence pour ne pas voir l'enchaînement des événements : mais celui qui s'en donne la peine peut voir le bien sortir, en cent endroits, du mal, comme les poulets sortent des œufs[3].

Des exemples illustrent la théorie de Mandeville; d'abord l'incendie de Londres en 1666. « Il est incontestable, dit-il, que cet incendie fut un très grand malheur. Cependant, si l'on eût recueilli les voix parmi les charpentiers, les maçons et les forgerons..., leur suffrage aurait si bien balancé celui des lésés que le nombre des personnes qui profitèrent de cet incendie aurait bien été égal à celui de ceux qui y perdirent, si même il ne l'eût surpassé[4]. » De plus, les duels que l'on condamne d'habitude, ne sont-ils pas excusables? On ne peut pas se plaindre de la mort d'une demi-douzaine d'hommes, quand cette mort procure à la société des biens précieux comme la politesse, les douceurs de la conversation, et le bonheur des assemblées en général[5]. Enfin, le luxe, s'il est un vice pour l'individu, est utile au point de vue

1. *Ibid.*, II, 176.
2. *Ibid.....*, t. I, p. 11.
3. *Ibid.....* Remarque G, p. 85.
4. *Ibid...*, II, 198. Cf. J.-J. Rousseau (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; note *i*) qui emprunte les exemples de Mandeville, mais n'en tire pas les mêmes conséquences.
5. *Ibid...*, I, 281.

social. Les prodigues fournissent, par leur luxe, « sa vraie nourriture à la société » ; le luxe fait aller le commerce, et procure du travail aux pauvres. Mandeville va jusqu'à soutenir que les pauvres sont utiles dans une nation. « Il faut prévenir la rareté de ces gens avec la même attention qu'on prévient la rareté des denrées[1] ; » opposé aux projets et aux actes du gouvernement qui se préoccupe du sort des malheureux, Mandeville pense qu'on doit, tout au plus, les soulager, mais que ce serait une folie de les guérir[2].

Ces considérations économiques étaient de nature à renforcer dans l'esprit de Mandeville l'admiration qu'il avait pour sa patrie d'adoption. Dans les *Pensées libres sur la religion et le bonheur des nations,* qui parurent en 1720, il consacre un chapitre au bonheur national ; il fait l'éloge de son pays, et parle de la conduite qu'on doit avoir avec les hommes politiques. Quand nous nous plaignons de notre état, pense-t-il, nos plaintes sont injustes, car nous avons à notre disposition des remèdes très efficaces contre nos griefs réels. C'est notre propre faute si, au milieu de tant de bénédictions du ciel, nous ne jouissons pas de toute la félicité dont la nature humaine est susceptible.

La *Fable des abeilles* eut un grand succès ; du vivant de son auteur, elle eut huit éditions. On y voyait, par avance l'idée des Économistes, que la richesse est cause de la civilisation ; ces conceptions étaient familières dans le milieu que fréquentait Mandeville, à l'époque où Robert Walpole développait la fortune matérielle de l'Angleterre, où l'on voyait surgir la classe des négociants, des armateurs, des banquiers ; on les retrouvera bientôt après, dans les ouvrages de Dutot, de Melon, dans *le Mondain*

1. *Ibid...*, *Essai sur les Ecoles de Charité*, t. II, p. 81.
2. *Ibid...*, t. IV, p. 260. Cf. *Recherches sur la Société*, t. II, p. 195.

de Voltaire[1] ; et Helvétius sera aussi, en un sens, un descendant de Mandeville[2].

Mais la *Fable* produisit aussi une vive émotion. Ce que le public contemporain en retenait surtout c'était le fameux sous-titre : *Private Vices Public Benefits* qui, dans sa brutale concision, était toute une sociologie. On vit aussi, dans cet ouvrage, une peinture réaliste de la vie de Londres, et une protestation contre le mouvement réformiste de l'Angleterre qui se continua sous Guillaume d'Orange et sous la reine Anne ; les préoccupations du moment allaient vers les questions d'éducation et de morale. Les cercles théologiques eurent une grande animosité contre Mandeville ; les Grands-Jurés de Middlesex traitèrent son livre de « Work of darkness ». Les premiers contradicteurs anglais de Mandeville virent en lui un disciple de Machiavel, de Hobbes, de Spinoza, de Bayle[3]. Fiddes, Dennis, Bluet l'attaquèrent vivement ; Warburton le traite de déclamateur babillard, et considère son livre comme un amas d'absurdités. John Law réhabilite les tendances vertueuses, et soutient que la vertu morale est fondée sur les relations éternelles des choses, et non sur l'art de politiques habiles[4]. Un précurseur de la théorie de la sympathie, Archibald Campbell écrit dans le

1. Nous ne pensons pas que la *Fable* soit l'équivalent anglais de *Candide*, comme le croit Norman Wilde (*Mind*, art. cité) ; selon nous, elle se rapproche plutôt de quantité de petits écrits de Voltaire que nous avons cités plus haut (voir notre chapitre sur Voltaire). Voltaire fait des réserves sur les affirmations de Mandeville : « La société bien gouvernée tire parti de tous les vices ; mais il n'est pas vrai que ces vices soient nécessaires au bonheur du monde. On fait de très bons remèdes avec des poisons, mais ce ne sont point les poisons qui nous font vivre. En réduisant ainsi la *Fable des abeilles* à sa juste valeur, elle pourrait devenir un ouvrage de morale utile. » *Dictionnaire Philosophique*, art. Abeilles. Cf. art. Envie.

2. C'est l'opinion de Buckle : « Bien des vues de son grand ouvrage sur l'*Esprit* sont tirées de Mandeville » (*Histoire de la Civilisation*, ch. XII).

3. Nous avons le témoignage de Mandeville lui-même (*Fable...*, III, XLIII).

4. *Remarks on the Fable of the Bees*, 1724.

même sens [1]. Hutcheson critique aussi la thèse de Mandeville ; il se demande ce que peut signifier le sous-titre de son livre. et réfute cette doctrine d'abord, au point de vue moral, en montrant que la vertu tend au bonheur privé et public, et que le vice conduit au malheur. Ensuite, au point de vue économique, il soutient que les produits des manufactures trouveront des débouchés sans qu'il y ait, dans la société, les maux et les vices qu'on prétend en être les effets [2]. Berkeley combat en Mandeville une thèse de la secte des libres-penseurs ; elle a, pour lui, le grave défaut d'être soutenue par un écrivain en relation avec les sociétés de libre-pensée, et n'aimant pas les gens d'église. Selon Berkeley les vices ont été la cause de la ruine des états d'autrefois [3].

Plus tard, l'opinion continua à se manifester contre Mandeville : Brown le critique [4] ; Adam Smith lui reconnaît une certaine originalité, mais rejette sa théorie de l'égoïsme, et ne le comprend pas toujours [5]. Il se trompe étrangement quand il le rapproche de Rousseau qu'il veut faire passer pour son disciple [6]. Au contraire, Rousseau fut un ardent adversaire des idées de Mandeville : et si, dans le *Discours sur l'inégalité,* il constate que Mandeville

1. *An inquiry into the original of Moral Virtue, wherein is shown, against the Author of the Fable of the Bees, that Virtue is founded in the Nature of things, is unalterable and eternal, and the Great Means of Private and Public Happiness.* 1733.

2. Hutcheson, *Thoughts on Laughter, and Observations on « The Fable of the Bees »*, 1725.

3. Berkeley, *Alciphron, or The Minute Philosopher*, 1732.

4. *Essay on the « Characteristics »*, 1751.

5. *Theory of Moral Sentiments*, 1759, part. VII, sect. II, ch. 1 ; sect. III, ch. 1.

6. *Lettre aux auteurs du journal d'Edimbourg*, 1755, dans les *Essais Philosophiques*, trad. française. Paris, 1797 ; seconde partie, p. 288-291 : « Le second volume de la *Fable* a donné naissance au système de M. Rousseau... C'est à l'aide d'un tel style, joint à un peu de chimie philosophique, que les principes et les maximes perverses de Mandeville semblent acquérir ici la pureté et la hauteur de la morale de Platon, et qu'on n'y voit plus que l'empreinte du caractère républicain poussé peut-être jusqu'à l'excès. »

a reconnu dans l'homme le sentiment de la pitié [1], ce n'est pas une raison pour ne pas tenir compte des autres passages de ses écrits où Rousseau critique fortement les idées de Mandeville, les traite de dangereuses, et leur reproche d'avoir suscité dans les esprits le mépris des devoirs de l'homme et du citoyen [2]. Il est une seule idée qui aurait pu passer de Mandeville chez Rousseau. Mandeville fait l'éloge de la vie simple [3] ; mais, ces passages sont écrits sur un ton singulièrement ironique et n'expriment pas du tout la véritable pensée de l'auteur ; et, certes, ce ne sont pas ces idées que le XVIII^e^ siècle vit dans l'ouvrage de Mandeville ; aucun de ses contradicteurs ne s'y est attaché ; et Rousseau, comme les autres, n'a dû voir dans la *Fable* que l'apologie du luxe et des vices se transformant en vertus.

Un autre adversaire de Mandeville fut vers la fin du siècle l'abbé Pluquet [4], d'après lequel les effets du luxe sur la société sont déplorables ; à ses yeux, l'auteur anglais fait un faux raisonnement, quand il voit, dans le luxe, une condition nécessaire pour faire subsister les pauvres.

La question que souleva Mandeville dans son opuscule passionna pendant longtemps les esprits ; elle avait été, pour l'auteur, une façon originale de répondre à l'opti-

1. *Discours sur l'inégalité* (*Œuvres*, t. I, p. 278 et suivantes).

2. *Discours sur les sciences et les arts* ; Préface de *Narcisse*. Même dans le *Discours sur l'inégalité*, en citant Mandeville, Rousseau le traite de « détracteur le plus outré des vertus humaines ». Cf Seillière, *op. cit.*, p. 127, note 2 ; p. 171-181 ; Louis Ducros, *J.-J. Rousseau ; de Genève à l'Hermitage*. Paris, 1908, p. 176, note ; 283, note.

3. « Pour faire revivre l'heureux siècle d'or, il faut absolument outre l'honnêteté, reprendre le gland qui servait de nourriture à nos premiers pères. » Dans sa préface de 1714, le bonheur véritable serait pour lui dans une petite société tranquille, où les habitants, contents du produit des terres, qu'ils cultivent ne seraient ni enviés, ni honorés par leurs voisins. Je préférerais sans hésiter ce commerce délicieux à celui d'une multitude qui se distinguerait par ses richesses et par son pouvoir ». Cf. Seillière, *op. cit.*, p. 125 sq.

4. *Traité philosophique et politique sur le luxe*, 2 vol. Paris, 1786 ; *Traité de la sociabilité*, 2 vol. Paris, 1767.

misme de Shaftesbury, et de poser le problème du Progrès et de la civilisation. Ce n'est pas de cette façon que le comprendront quelques-uns de ses compatriotes, dont nous avons à nous occuper.

## § II. — George Turnbull.

A cette époque de prospérité matérielle pour l'Angleterre, où se discutent les problèmes moraux, George Turnbull, régent du collège Marischal, à la fois moraliste, théologien, éducateur, esthéticien [1] eut par ses écrits une grande influence sur les penseurs qui vinrent après lui, sur Reid, en particulier, qui fut son élève ; lui-même n'a pas attiré l'attention qu'il méritait, de sorte qu'on peut en parler comme d'un méconnu [2].

Turnbull est un partisan du Progrès ; il cite Shaftesbury avec éloges, ainsi que Hutcheson, et Butler ; mais ses opinions philosophiques étaient formées et connues par ses leçons avant la publication des écrits de ces derniers penseurs : et ses voyages sur le Continent lui avaient, sans doute, procuré l'occasion de connaître les penseurs français.

C'est surtout dans les *Principes de philosophie morale*, le seul de ses ouvrages qui soit véritablement resté après lui, que nous trouvons les idées de Turnbull sur le Progrès et le bonheur.

La méthode qu'il applique est celle qui commençait à se répandre en ce moment en Angleterre, la méthode de l'association des idées. Turnbull en expose les lois ; il re-

1. *The Principles of moral philosophy, an inquiry into the Wise and Good Governement of the moral wold.* London, 1740. — *A Philosophical inquiry concerning the Connection beetwen the Doctrines and Miracles of Jésus-Christ*, 1726. — *Christian Philosophy*, 1740. — *Observations upon Libéral Education*, 1742. — *Treatises on Ancient Painting*, 1739.

2. Cf. *The Scottish Philosophy*. By James Mc Cosh. London, 1875.

trouve dans Cicéron les lois et les procédés d'association propres à aider la mémoire ; et affirme que la méthode inductive doit être appliquée dans les recherches concernant l'esprit humain [1]. Turnbull est nettement optimiste ; la sagesse et la bonté de la nature sont, pour lui, des vérités évidentes ; les doctrines chrétiennes relatives à Dieu, la Providence, la vie future peuvent être démontrées comme des vérités philosophiques [2]. Comme l'a montré Berkeley, dont il cite l'autorité, il y a un ordre établi dans la matière et dans l'esprit ; et ces lois manifestent la sagesse divine ; leur excellence justifie son action ; car elles sont bienfaisantes. Aussi, les nouvelles découvertes de la physique peuvent-elles fournir des preuves de l'existence de Dieu. Les sciences naturelles, la physiologie, en particulier, doivent être enseignées avant la philosophie morale. et Socrate a eut tort de détourner les esprits des recherches relatives à la constitution de la nature [3].

Le bien existe dans l'ensemble. Si l'on considère l'homme, et, en particulier, l'intelligence qui est en lui, on aura une preuve du Progrès. Turnbull reconnaît en nous la loi du pouvoir ; le pouvoir consiste dans la dépendance des effets relativement à la volonté ; et c'est une perfection de posséder ce pouvoir [4]. Notre pouvoir augmente avec notre connaissance ; c'est l'idée de Bacon ; et il en est ainsi dans le monde naturel et dans le monde moral. Notre intelligence est nécessairement en progrès, par cela seul que la nature elle-même progresse, et que l'intelligence, par ses découvertes, ne fait que reproduire les différentes apparences sous lesquelles elle se présente. Les sciences sont, d'ailleurs, unies entre elles ; la logique

1. Mac Cosh, *op. cit.*, p. 99-101.
2. *Christian Philosophy.*
3. *De pulcherrima mundi materialis tum rationalis constitutio*, 1726. *Thesis on the Connection of Natural and Moral Philosophy.*
4. *The Principles...*, ch. I.

a pour but de montrer cette union, et Turnbull, comme tous les Écossais, insiste sur l'importance de la logique [1].

La nature nous a donné ce qu'il faut pour faire des progrès dans les sciences et dans les arts ; mais il y a certaines conditions pour que ces progrès se réalisent. Ils dépendent de la différence qu'il y a entre les hommes au point de vue de leurs pouvoirs et de leurs talents ; ils sont différents aussi suivant notre situation ; les conditions sont plus ou moins favorables au développement intellectuel ; on voit clairement la différence qu'il y a entre un paysan perdu dans son village et un simple ouvrier qui habite une grande ville : selon Turnbull, l'histoire des arts, l'histoire de l'humanité en général montrent qu'il n'y a eu véritablement de progrès que dans les lieux où il y avait un grand commerce étendu.

Ces considérations amènent Turnbull à exprimer quelques vues sur le Progrès social. De même que nous avons le sens du bien et du mal, nous avons le sens du bonheur [2]. L'homme est fait pour la société : la société est la fin de tous les sentiments, même les plus personnels ; elle est la véritable fin de l'homme, malgré les affirmations de Hobbes ; le principe de bienveillance est un principe d'attraction morale et sociale comparable à celui de l'attraction dans le monde physique [3]. Comment serons-nous heureux ? Le bonheur dépend, d'abord de notre union, puis d'une certaine diversité, d'une inégalité ; sans cette diversité de talents physiques et moraux, il n'y aurait pas de société, et, à plus forte raison, de société heureuse. Enfin, on sait que, s'il s'agit d'une montre, un mécanisme est meilleur qu'un autre ; de même le bonheur et la perfection d'une société ne peuvent être obtenus que si la société est constituée d'après

1. *Observations upon Liberal Education.*
2. *The Principles*, ch. IV.
3. *Ibid...*, ch. VI.

une forme adaptée à cette fin. Il faut donc se préoccuper de savoir quelle est la forme de gouvernement convenable pour telle ou telle société. Les différences des sociétés tiennent bien aux différences de climat, de sol ; elles viennent surtout de leurs formes politiques, de la tendance naturelle des lois et du gouvernement. Les arts, les lettres sont des causes de la grandeur d'une nation ; il y a des gouvernements qui les font progresser, d'autres qui arrêtent leur développement. Turnbull ne parle pas des formes de gouvernement ; mais il reconnaît qu'il appartient à la science politique d'estimer la valeur des moyens employés par un gouvernement pour atteindre ce qui est la fin exclusive de la société, c'est-à-dire le bonheur des sujets. Comme la politique est une science, on peut prévoir aussi les révolutions et les changements futurs, par la seule connaissance des effets nécessaires, et des causes morales [1]. Mais Turnbull n'oublie pas qu'il est un théologien, et sa politique est, en définitive, issue de ses croyances religieuses. C'est l'idée d'un Dieu parfait qui est la suprême garantie du Progrès. « La sagesse et la bonté de l'Auteur de toutes choses apparaît clairement en ce qu'il nous a fait aptes à la société, et dépendants les uns des autres, et, par cela même, propres à atteindre un très haut degré de bonheur et de perfection [2]. »

La doctrine du Progrès a déjà, chez Turnbull, le caractère religieux que lui a donné le XVIII[e] siècle anglais.

## § III. — David Hartley.

Nous avons vu comment, avec Turnbull, une philosophie sociale repose, en définitive, sur une croyance reli-

1. *Ibid., ibid...*, Turnbull cite, à cette occasion, Aristote, Polybe, Harrington.
2. *Ibid...*, ch. VI, p. 202.

gieuse. L'idée chrétienne, bien que très discutée, était vivace dans certains esprits ; et on la trouve fondue, dans un ouvrage capital paru en 1749, avec des théories psychologiques et des doctrines matérialistes. David Hartley présente ce mélange singulier. *Ses Observations sur l'homme, sa constitution, son devoir et ses espérances,* sont en même temps, un livre de sociologie et de théologie ; c'est à ce titre qu'il nous intéresse. Chez Hartley, l'idée de Progrès devient une conception de palingénésie mystique, et de rénovation appuyée sur les croyances chrétiennes et les textes de l'Écriture[1].

Hartley, fils d'un ecclésiastique, était lui-même versé dans les questions théologiques ; s'inspirant de Newton et de Bayle, il affirme le matérialisme ; il se rapproche de Condillac, passe pour un disciple de Spinoza, et en même temps défend le Christianisme comme Warburton. Pour lui les pensées, les volitions, les émotions, sont des vibrationcules de notre corps, dues à l'impulsion de Dieu, seule cause efficiente. Notre existence n'étant qu'une association d'impressions sensibles, il n'y a plus de liberté. Hartley est nettement déterministe. L'idée des attributs de Dieu est contradictoire avec l'idée d'une volonté libre au sens philosophique ; et la thèse du mécanisme, confirmée par certains passages des Écritures, a l'avantage de renforcer les certitudes des personnes religieuses, et de favoriser la doctrine de la restauration universelle, puisque tout ce qui se fait par ordre de Dieu, ne peut avoir par la suite qu'une bonne fin[2].

1. Hartley, *Observations on man, his frame his duty and his expectations,* in two parts, 6th édition. Londres, 1834. De l'homme, de ses facultés physiques et intellectuelles, de ses devoirs, et de ses espérances. Trad. avec notes explicatives par R.-A. Sicard, 2 vol. Paris, 1802. Cette traduction française ne contient que la première partie de l'ouvrage de Hartley. Il en est de même de la première qui fut faite par l'abbé Jurain, professeur de mathématiques à Reims (1775).

2. *Observations...,* part. I, conclusion ; part. II, introduction ; proposition 16.

L'idée de la continuité que Hartley avait peut-être trouvée chez Descartes, auquel il emprunte la conception de la communication et de la solidarité des sciences[1], lui fit entrevoir l'idée d'une perfection dans les choses produites. « Ce qui est le premier dans l'ordre de la nature est toujours moins parfait et moins essentiel que ce qui est postérieur[2]. » Aussi n'est-il pas surprenant de trouver dans l'ouvrage de Hartley des vues sur l'origine des langues, les perfectionnements de l'écriture. Il y a, entre les langues anciennes et les langues modernes, une différence analogue à celle que l'on constate, pour les différents peuples, entre leur structure corporelle, leur génie, l'air, le sol, le climat, le commerce, les arts, la science, la religion. Dans l'état primitif des langues anciennes, on a dû se servir d'une certaine mimique ; et l'invention de l'écriture a dû être un problème compliqué pour des hommes occupés de leurs besoins et des nécessités urgentes de la vie. A l'usage des signes succéda l'écriture alphabétique, qui n'a dû apparaître qu'après le Déluge ; peut-être même a-t-elle été communiquée miraculeusement par Dieu à Moïse sur le Sinaï, mais la confusion des langues fut un bienfait et une bénédiction pour le genre humain, car les nouvelles langues surpassèrent l'ancienne langue commune par le nombre et la variété des mots[3]. Bien que dispersées, données comme des conjectures et avec de justes réserves, ces vues seraient l'ébauche d'une doctrine du Progrès et de l'évolution des organes sociaux que Hartley aurait pu construire, s'il avait été uniquement un savant.

Mais, laissant de côté ces spéculations sur les origines

1. *Observations...*, p. I, prop. 88 : « All these branches of knowledge are very much involved in each other ; so that it is impossible to make any considerable progress in any one, without the assistance of most or all the rest.
2. *Ibid...*, part. II, prop. 50.
3. *Ibid...*, part. I, propos. 80 ; 77 ; 80, coroll. 8 ; 81 ; 83.

des choses, Hartley parle en métaphysicien et en théologien, et considère le Progrès dans l'avenir des sociétés.

La croyance à la nécessité le conduit à l'optimisme. Le monde, étant la matière première pour le déploiement de l'énergie divine, correspond à la perfection de son Créateur; il est, en quelque sorte, moulé par son infinie bonté. La doctrine de l'optimisme trouve encore une preuve dans la théorie de l'Association que Hartley avait exposée dès 1731[1]. Dans toutes les combinaisons de sensations, dont il donne l'exemple, le plaisir doit prévaloir ; et ce qui restera, après la destruction des maux par les plaisirs opposés et égaux, sera plaisir pur[2]. Et, dans un long théorème, où il a surtout en vue la bonté de Dieu qu'il démontre par le fait du bonheur du genre humain, Hartley affirme que, par notre faculté d'accommoder notre esprit aux circonstances, nous corrigeons ce qui est mal, et perfectionnons ce qui est bien ; il y a peu d'exemples de maux qui propageraient le mal et s'augmenteraient ainsi eux-mêmes[3]. En un mot, « la loi de l'association tend à ramener ceux qui ont mangé le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal vers un état paradisiaque[4] ».

Il y a de nombreux arguments, servant à démontrer qu'il y a et qu'il y aura du bonheur pour le genre humain.

D'abord, ce désir est naturel à l'homme, dont les pouvoirs sont disposés en vue du bien-être de l'individu, et de la propagation de l'espèce[5].

1. Dans un opuscule intitulé : *Conjecturæ quædam de sensu, motus et idearum generatione*. Hartley dit qu'il emprunte sa théorie de l'association à Locke « ainsi qu'à quelques penseurs très pénétrants » qu'il ne nomme pas. On peut présumer, avec M. Th. Ribot (*La Psychologie Anglaise contemporaine*. Paris, 1881, p. 50, note) qu'il s'agit de Hume.

2. *Observations...*, part. I, prop. 14, coroll. 9 ; prop. 22 ; prop. 84. — Part. II, prop. IV.

3. *Ibid...*, part. II, prop. 4 ; part. I. prop. 14, cor. 12.

4. *Ibid...*, part. I, prop. 14, cor. 9.

5. *Ibid...*, part. II, prop. 46 et 4.

En second lieu, l'expérience du genre humain dépose en faveur du bonheur, universellement désiré. Les exemples du bien, de vertus, de qualités sont plus nombreux que les exemples contraires, bien que ceux-ci restent plus facilement dans la mémoire et dans l'imagination. C'est une idée sur laquelle Hartley revient sans cesse en l'exposant sous toutes ses formes. Il ne s'embarrasse pas de la doctrine de la Chute ; il ne se pose pas la question de savoir ce que vaut réellement cette légende, et tâche plutôt de concilier les Écritures avec ses propres idées[1].

En troisième lieu, le bonheur infini de Dieu est la garantie du suprême bonheur et de la perfection de tous les êtres, un trésor inépuisable de bonheur pour ses créatures ; et Dieu nous a envoyés dans ce monde pour nous rendre heureux et rendre les autres heureux. Il y a donc une Providence, par laquelle le plus grand bien du Tout et le plus grand bien de chaque individu sont adaptés l'un à l'autre[2].

En quatrième lieu, la religion naturelle, cet ensemble d'affirmations, connues de tous les siècles et de toutes les nations, garantit notre bonheur[3].

En cinquième lieu, les Prophéties ont annoncé pour les derniers temps, un bonheur et des pregrès que nous pouvons faire grâce à la science : aussi, les progrès effectués dans les deux derniers siècles paraîtraient inconcevables aux anciens, mais ils peuvent servir à justifier nos pressentiments[4].

La religion naturelle et la religion révélée se donnent une mutuelle confirmation, forment une règle de vie, et comme la charte d'une immortalité heureuse[5].

1. *Ibid...*, *ibid.*, prop. 46, 47, 48, 54.
2. *Ibid...*, *ibid.*, prop. 4, 94, 72, 11.
3. *Ibid...*, *ibid.*, introduction.
4. *Ibid...*, part. I, prop. 84.
5. *Ibid...*, part. II, prop. 13, 27. Hartley reconnaît que c'est la thèse de

En sixième lieu, la morale et l'accomplissement de ses règles sont la garantie du bonheur public et privé. Les préceptes de la morale doivent convaincre même un athée ou un sceptique. Nous devons accomplir nos devoirs qui sont tous dirigés vers Dieu, et nous procurent des plaisirs supérieurs à tous les autres. L'amour de Dieu, qui est l'objet de notre première tendance, est aussi notre fin dernière[1]. La moralité dont parle Hartley est la moralité chrétienne qu'il juge supérieure en élévation et en pureté à la moralité païenne[2].

Puisque nous sommes assurés du bonheur, à quoi devons-nous nous attendre dans cette vie?

Il serait insensé de rêver des bouleversements complets. Ce serait quelque chose de romanesque (*romantic*) de vouloir, dans notre état imparfait, dresser le plan d'un état parfait, chercher un remède universel pour tous les maux et prolonger indéfiniment la vie humaine. Mais on peut songer à des améliorations, et ce qui se peut faire chez les individus est aussi possible pour les États; il y a, en effet, analogie entre le corps naturel et le corps politique: l'un et l'autre, susceptibles de destruction et de dissolution, se ressemblent aussi en ce que leur ruine peut être retardée pour un certain temps, grâce à des réformes partielles; si la tempérance, les soins, conservent la santé et prolongent la vie de l'individu, de même l'industrie, la justice et les autres vertus ont un effet ana-

Butler, dans l'*Analogie*; et il prouve dans ce même chapitre II de la partie II, l'authenticité et l'autorité divine des Écritures, qu'on doit prendre comme règle de vie, comme le fondement de toutes nos espérances et de toutes nos craintes. En 1740 avaient paru un livre de Ashley Sykes, *The Principles and Connection of Natural and Revealed Religion*, et un autre ouvrage de Leland, *The divine Authority of the Old and New Testament asserted*.

1. *Ibid...*, *ibid.*, chap. III, 2e, 3e, 4e, 5e et 6e sections. Cf. *ibid.*, prop. 50, 59, 65; sect. VI, VII.

2. *Ibid...*, *ibid.*, prop. 75, corollaires. Cf. section IX (*The rule of Faith*).

logue vis-à-vis des corps politiques ; de même encore, le mal d'un individu peut être utile à un autre, parce qu'il le connaît et voit comment on l'a guéri ; les États profitent aussi de ce qui arrive aux États voisins [1].

Pour les individus, Hartley revient à sa doctrine d'optimisme : il n'est peut-être pas aussi affirmatif que nous l'avons vu dans certains chapitres de son livre, et il pense que ce serait contraire au sens des Écritures si l'on s'attendait à avoir, dans cette vie, un bonheur immense et durable [2].

A quoi doivent s'attendre les États ? Il est probable que les gouvernements civils actuels seront renversés et modifiés ; il en sera de même pour les gouvernements ecclésiastiques : c'est conforme à la prédiction de nombreuses Prophéties. Toutes les églises ont abandonné la vraie et pure religion pour accepter la puissance temporelle ; elles sont viciées par un esprit dogmatique, et elles n'ont pas obéi au Christ qui leur commandait de prêcher l'Évangile aux autres nations [3].

Les Juifs seront rétablis en Palestine, comme cela ressort des Prophéties, et comme cela est nécessaire aussi d'après les conditions dans lesquelles vivent actuellement les Juifs chez les autres nations ; leur situation actuelle les empêche d'avoir une terre patrimoniale, et ils sont réduits à des propriétés mobilières [4].

Enfin la religion chrétienne sera prêchée à tous les peuples qui l'accepteront, comme l'ont prédit l'Ancien et

1. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 81.
2. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 77-80.
3. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 81 et 82.
4. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 83. John Toland s'était déjà préoccupé du relèvement des Juifs. Peu après Hartley, le prince de Ligne, qui ne le connaissait probablement pas, a proposé le retour en Palestine, — ou comme il dit, en Israël, — des Juifs, mais des Juifs pauvres seulement (*Œuvres choisies du Maréchal Prince de Ligne*, publiées par M. de Propiac. Paris, 1809, p. 307-327). Au XIX[e] siècle, la même idée se retrouve en Angleterre, dans George Eliot (*Daniel Deronda*), etc.

le Nouveau Testament. La propagation de cette vérité religieuse sera favorisée par le développement intellectuel des deux derniers siècles : la connaissance des choses orientales, de l'histoire, jettera une grande lumière sur les Écritures, et servira à prouver leur authenticité et leur vérité. Les futurs apôtres profiteront même des facilités de communications créées par le commerce. En somme, les progrès profanes seront utiles aux progrès de la religion et de la foi[1].

Mais, l'état imparfait du monde ne permet pas un bonheur sans mélange : la réalisation n'en sera pas possible avant la destruction de ce monde par le feu. Il y aura de nouveaux cieux et une nouvelle terre. C'est donc après cette vie, qu'il faut placer la perfection définitive pour l'homme.

La seule lumière naturelle nous fait juger comme probable qu'il y a un état à venir ; et notre ignorance n'est pas un argument contre cette supposition. Pourquoi le principe immatériel qui est en nous, ne subsisterait-il pas après la mort, comme on le retrouve après un sommeil ou après une syncope ? Cette existence après la mort est admise par tous les siècles et par tous les peuples. Ce fut la doctrine juive, quand, après la destruction du pays, on renonça à l'idée d'un Messie temporel ; mais, c'est surtout la doctrine du Nouveau Testament ; et l'Ancien Testament, interprété par le Nouveau, prend un sens tout spirituel[2]. Nous devons donc admettre une vie future, où sera réalisé le bonheur universel.

Peut-être la majeure partie du genre humain n'est-elle pas assez avancée dans l'amour de Dieu, pour jouir d'un bonheur sans mélange : l'Écriture ne dit-elle pas qu'il y

1. *Ibid*....., *ibid*., prop. 84. Cf. part. I, prop. 88 : on doit espérer qu'on arrivera, en matière religieuse, comme en tout autre sujet, à l'unité d'opinion.

2. *Ibid*....., *ibid*., prop. 86 et 87.

a beaucoup d'appelés et peu d'élus ? Mais l'amour, la foi, la prière, la crainte de Dieu entraînent les hommes dans un progrès rapide [1] ; et nous constatons même ce progrès dans la vertu depuis le commencement du monde : l'humanité n'avait pas, au début, les purs et sublimes préceptes que les Chrétiens ont maintenant, bien que l'Ancien Testament contînt, comme dissimulés sous un voile, les préceptes de l'Évangile que les derniers Prophètes commençaient à révéler [2]. Il dépend de nous d'atteindre la pureté et la perfection ; ayons soif et faim de justice (*righteouness*), et alors, nous aurons la gloire éternelle [3].

Tous les hommes sans exception jouiront-ils de ce bonheur ? La question semblerait douteuse dans l'esprit de Hartley, si l'on ne prenait pas dans leur sens profond certains passages de son livre. Il dit, d'une part, que, la raison et les Écritures admettent un bonheur indéfini des bons, et une punition éternelle des méchants [4] ; et d'autre part, il a maintes fois affirmé que tous les hommes sont et doivent être heureux. Une observation, faite par Hartley, nous donne sa véritable pensée. Quand on parle de châtiment éternel, il ne faut pas entendre par là un châtiment d'une durée qui ne finirait pas, au sens propre du mot ; éternel signifie ce qui est plus long que toute période de temps que nous avons observée jusqu'à présent pour les événements. Il y a, en cela, l'exemple des Juifs, qui devaient être éternellement punis, mais qui, en réalité, ne le sont que depuis dix-sept cents ans, et qui verront la fin de leurs misères, puisqu'il y aura, pour eux, la restauration de leur ancienne patrie [5]. Ce serait là une forte présomption pour douter de la doctrine des châti-

1. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 92 et 93.
2. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 34.
3. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 93.
4. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 88.
5. *Ibid.....*, *ibid.*, prop. 89.

ments éternels. Il est une autre analogie qui nous la fait rejeter. Comme, dans notre état présent, tout mal qui nous arrive tend à nous perfectionner corporellement et moralement (cette démonstration a été copieusement faite dans les *Observations*), on doit supposer qu'il en sera de même pour les maux de l'état futur, de telle sorte que nous serons ainsi préparés à un bonheur illimité et définitif[1]. Une autre raison pour admettre qu'il n'y a pas de peines éternelles, c'est l'impartialité de Dieu vis-à-vis de toutes les créatures ; car si l'un doit être infiniment heureux, tous doivent l'être. L'existence de semblables châtiments serait, de plus, contraire à la justice de Dieu. On ne peut pas admettre qu'un pécheur soit absolument condamné à une misère infinie et irrévocable eu égard aux fautes finies de cette vie. Enfin, les Écritures renforcent les vues de la raison ; et Hartley montre que les textes avancés pour prouver le malheur éternel des méchants peuvent être interprétés dans un sens différent : et l'idée du bonheur universel est bien enfermée dans ces mots : « De même que tous meurent en Adam, de même en Christ tous revivront[2]. » N'est-il pas dit aussi, que Dieu se souvient du bien jusqu'à la millième génération, tandis qu'il ne punit le mal que jusqu'à la troisième ou la quatrième ?

En fin de compte, tout est bon, pur et parfait aux yeux de Dieu.

Après s'être élevé à ces spéculations eschatologiques, et avoir dépassé la sphère de l'expérience, Hartley sent le besoin de reprendre pied sur le terrain des faits, et de donner quelques conseils à ses contemporains, sinon pour atteindre ce degré de perfection surnaturelle, du

1. *Ibid*....., *ibid.*, prop. 94. Cf. prop. 89.
2. *Ibid*....., *ibid.*, prop. 95.

moins pour perfectionner leur vie temporelle. Dans la *Conclusion* de son livre, il considère l'état présent, le juge corrompu par l'amour des plaisirs, l'indifférence et l'abandon de la religion ; il en est ainsi dans tous les rangs de la société. Il pense qu'il faut revenir aux croyances religieuses. Autrement, il est convaincu que, bientôt une tempête éclatera sur nos têtes. Bien qu'on ne puisse pas en préciser l'époque, il faudrait être aveugle pour ne pas le voir. Les anciennes Prophéties, relatives à Édom, à Moab, peuvent s'appliquer à certains États particuliers avant leur chute. Les circonstances présentes sont extraordinaires, critiques, plus qu'elles ne l'ont jamais été. Si nous refusons de laisser Christ régner sur nous, comme notre Rédempteur et notre Sauveur, nous serons tués devant lui, comme des ennemis, quand il viendra pour la seconde fois.

Malgré ses allures mystiques, et son ton éminemment religieux, le livre de Hartley était un appel aux contemporains ; l'auteur parlait de Progrès dans une vie future et se souvenait de l'Apocalypse, mais il avait aussi en vue le perfectionnement temporel et la réforme morale, chère aux théologiens de son temps.

---

## CHAPITRE II

## DAVID HUME

Depuis l'époque de Shaftesbury, on constate, en Écosse, une très grande activité intellectuelle. Les esprits sont surtout attirés par les discussions morales ; c'est le moment où se publient de nombreux ouvrages relatifs à ces questions. Carmichael écrit *Duties of Man towards his own Mind* ; Hutcheson donne, en 1728, un de ses premiers ouvrages : *An essay on the Nature and Conduct of the Passions* ; Alexandre Moncrieff examine la théorie de l'amour-propre dans son livre : *An Inquiry into the Principle, Rule, and End of Moral Actions*. David Dudgeon affirme, dans *The Moral World* (1732), que les créatures imparfaites poursuivent toujours leur bien, et que le mal et le péché sont d'accord avec les desseins d'un créateur parfait[1]. John Pringle fait à l'Université d'Édimbourg, des leçons sur l'origine du gouvernement civil, sur la naissance et la chute des gouvernements de la Grèce et de Rome. W. Jameson, dans *An Essay on Virtue and Harmony* (1749), montre l'accord de l'homme et de ses tendances avec l'ensemble de la nature. Le *Scot's Magazine*, dont la publication commence en 1739, montre, par la liste des ouvrages qui y sont annoncés, analysés, discutés,

1. 1739. *Catechism founded upon Experience and Reason, collected by a Father for the use of his Children.*

comment se modifient les idées religieuses. On y parle de l'*Essai sur l'Homme* de Pope, des ouvrages de Turnbull, des livres propageant le déisme et la religion naturelle : on y attaque le Christianisme et en même temps on le défend ; on tente de revenir à la religion évangélique. En Écosse, on se révoltait contre certaines croyances communes ; et l'incrédulité se développait.

C'est au milieu de cette fermentation d'idées qu'apparaissent les ouvrages de David Hume[1]. Avec lui, la pensée écossaise élargit son horizon. Il garde un reste de foi en Dieu, mais sa grande préoccupation est de s'attacher à l'expérience. Hume est bien le successeur de Locke, mais il veut aussi faire la critique de tout, comme Descartes, dont il a dû entendre beaucoup parler pendant son séjour à la Flèche, et sa fréquentation des Jésuites qui lui ouvrirent libéralement leur bibliothèque. S'intéressant au mouvement de la pensée contemporaine, et voulant se renfermer dans les sujets qui se rapportent à la pratique, il se préoccupe du bien public, de l'art de gouverner. La science politique le passionne : il tente de la rapprocher des mathématiques dont il pense qu'elle peut avoir la précision[2]. C'est surtout à ce point de vue que nous avons à nous occuper de Hume ; nous considérerons en lui l'écrivain politique, l'économiste, le sociologue qui s'est intéressé à la question du Progrès. Hume est un partisan du Progrès ; bien qu'il faille se méfier de certaines de ses

1. Hume, *Philosophical Works*. Édinburgh, 1826. Green and Grose 4 vol. (D'une façon générale nos renvois se rapportent à cette édition). — Voir aussi : *Essais moraux et politiques*, traduction française, 5 tomes en 4 volumes. Amsterdam, 1760-64 (Cette traduction n'est pas complète) ; *Collection des principaux économistes* (Guillaumin, 1845-48), t. XIV ; D. Hume, *Œuvre économique*, avec une introduction de Léon Say (Petite bibliothèque économique). — Voir G. Compayré, *La philosophie de Hume*. Paris, 1873 ; Alfred Espinas, *La philosophie en Écosse* (*Revue philosophique*, 1881).

2. *Essays*, part. I, Essay III : That Politics may be reduced to a Science ; Essay VII : Whether the British government inclines to absolute Monarchy or to a Republic.

affirmations, et tenir compte de sa tendance à corriger les jugements absolus et trop précipités, en s'amusant à parler pour et contre un même sujet, il est plutôt porté à voir avantageusement la nature humaine[1]; il croit à une sorte de justice immanente, n'admet pas les plaintes contre la Providence, et pense que la prospérité est naturellement, bien qu'elle ne le soit pas nécessairement, attachée à la vertu et au mérite[2].

Hume ne se contente pas de ces affirmations générales; chez lui, la doctrine du Progrès n'a plus la forme théologique qu'elle a chez son contemporain Hartley; c'est avant tout, une théorie sociale, politique, économique.

## I

Hume est convaincu que le monde est soumis au changement; il y a eu des révolutions et il y en aura encore; ni la raison ni l'expérience ne permettent de croire le monde éternel et incorruptible. Cette idée, qui a son application aux faits politiques, apparaît aussi à Hume, lors de ses discussions théologiques[3]; elle le conduit à parler des convulsions qui ont pu faire disparaître la trace des anciennes civilisations. On peut dire que le monde a son enfance, sa jeunesse, son âge viril, sa vieillesse, aussi bien que chaque individu qu'il contient[4]. Malgré cette affirmation, on pourrait penser que Hume est plutôt opposé à l'idée d'un changement dans les choses humaines, si l'on se rappelle le passage souvent cité des *Essais philosophiques*: « C'est un fait universellement reconnu que,

1. *Works*, t. III, p. 422, 448. *My own life*, t. I, p. VIII; t. III, p. 91.
2. *Works*, t. IV, p. 517. Cf. t. III, p. 202, où il semble soutenir le contraire, mais il expose l'opinion sceptique (Essay XVIII: The sceptic).
3. *Works*, t. III, p. 100, 108. Cf. *Dialogues concerning Natural Religion*.
4. *Works, Essays*, part. II. Essay XI: Of the populousness of Ancient Nations, t. III, p. 422; cf. p. 515).

chez toutes les nations et dans tous les siècles, les actions humaines ont une grande uniformité.... Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et la vie des Grecs et des Romains? Etudiez le tempérament et la conduite des Français et des Anglais d'aujourd'hui : vous pourrez transporter à ceux-là les observations que vous aurez faites sur ceux-ci, sans courir grand risque de vous tromper. L'histoire ne nous apprend là-dessus rien de neuf ni de singulier : tant il est vrai que le genre humain demeure le même dans tous les temps et dans tous les lieux..... L'eau, la terre et les autres éléments, examinés par Aristote et par Hippocrate, ne ressemblent pas davantage à ceux de nos jours, que les hommes décrits par Polybe et par Tacite ressemblent aux habitants du monde que nous voyons aujourd'hui[1]. » Hume résout lui-même la difficulté, en faisant remarquer que, si parfois nous observons une certaine uniformité dans les qualités physiques et morales des hommes d'aujourd'hui et de ceux de l'antiquité, cela tient à ce qu'il y a trop peu de temps qu'on étudie l'humanité. Les révolutions sont lentes pour être discernées dans cette courte période qu'est l'histoire de l'humanité : voilà pourquoi la stature et la force du corps, la longueur de la vie, le courage même et l'étendue du génie paraissent jusqu'ici avoir été naturellement les mêmes dans tous les siècles[2].

L'uniformité est donc une illusion. L'humanité change ; et elle change vers le mieux ; l'âge d'or, cette période légendaire de bien-être physique et de perfection morale, est une fiction poétique, et n'a rien de réel[3]. Il ne sera permis à personne de conclure qu'il soit encore arrivé aucune décadence dans la nature humains[4].

1. *Essais philosophiques*, VIIIe Essai : De la liberté et de la nécessité. Traduct. Renouvier et Pillon, p. 477 et suiv.
2. Of the populousness of Ancient Nations, passim.
3. *An inquiry concerning the Principles of Morals*, t. IV, p. 259.
4. Of the populousness....., t. III, p. 423.

Il ne faut pas seulement considérer la question, telle qu'elle pourrait se poser au point de vue théologique, où l'on considère la misère de la vie et ses causes[1]; Hume traite le problème de façon plus positive : il sait que, tout en cherchant à remonter aux origines de la race, l'homme regarde curieusement l'avenir pour y voir l'influence que ses actions auront sur la postérité. Il y a un Progrès dans l'humanité. Hume explique ce qu'est ce Progrès et comment il se produit dans un curieux passage de son *Essai sur le contrat primitif*[2]. S'inspirant d'une idée, dont nous avons déjà eu occasion de parler. et que tout le XVIIIe siècle a dû connaître, Hume pose la distinction entre l'homme et l'animal. Il reconnaît que chaque génération d'hommes ne disparaît pas à la fois, alors qu'une autre lui succèderait tout d'un coup. comme cela a lieu pour les vers à soie et les papillons ; une génération nouvelle d'hommes retient quelque chose de celle qui l'a précédée, comme celle-ci s'engage dans la route qui lui a été frayée antérieurement. Dans d'autres écrits, Hume complète sa pensée. Tandis que l'animal, conduit par l'instinct, atteint très rapidement son dernier degré de perfection, au delà duquel il ne saurait plus avancer d'un pas. l'homme. jeté pauvre et nu dans le monde, achète tous les biens par le travail et la peine (*skill and labour*) ; il perfectionne les matériaux que la nature lui donne à l'état brut, grâce à l'intelligence qui pourvoit à tous ses besoins[3]. L'usage, l'exercice (*use, practice*) tranforment toutes choses ; ainsi le

1. *Dialogues concerning*..... (*Works*, t. II, p. 446).

2. *Essays*, p. II. Essay XII, t. III, p. 521. Ce passage est traduit dans l'*Histoire des doctrines économiques*, de M. Espinas (p. 258); il a été supprimé dans la traduction française que nous avons citée plus haut. Cf. *Essays*, part. I. Essay XI, t. III, p. 92.

3. *Essays*, part. I. Essay XI : Of the Dignity or Meaners of Human Nature, t. III, p. 93 ; Essay XVI : The Stoïc. Cf. *An inquiry concerning the principles of morals*. — Of Justice, t. IV, p. 259 : « Few enjoyments are given us from the open and liberal hand of nature ; but by art, labour and industry, we can extract them in great abundance. »

temps, l'expérience ont perfectionné les arts de l'agriculture, dès que tous les hommes ne se sont plus occupés à la culture, dès qu'il y a eu division du travail [1]. Il y a, par suite, une grande variété dans les productions humaines, tandis qu'il y a uniformité dans celles des animaux, ceux-ci construisent leur nid de la même façon dans tous les siècles ; les hommes en différents temps et en différents lieux construisent leur maisons différemment [2]. Enfin, l'activité humaine est souvent favorisée par des nécessités, des désavantages naturels ; c'est la nécessité qui est le grand aiguillon de l'activité et de l'invention [3] ; et la prospérité finale du genre humain peut être comparée à un mur, construit par de nombreux bras [4].

Il ne suffit pas de démontrer, par le raisonnement, qu'il y a Progrès dans l'humanité : il faut avancer des faits. C'est la méthode de Hume ; et il ne l'oublie pas dans cette importante question.

Un incident de la vie littéraire procura à Hume l'occasion d'exposer certaines idées sur le Progrès, en traitant une question qui avait été souvent agitée, en Angleterre et sur le Continent, et faisait encore l'objet de nombreuses discussions [5]. Le Dr Wallace avait composé pour la

1. *Essays*, p. II. Essay I : Of Commerce.

2. *An inquiry*....., t. IV, p. 275.

3. *Essays*, p. II. Essay VIII : Of taxes, t. III, p. 385. C'est pour cette raison que les peuples de la zone torride ne sont pas arrivés à un degré élevé dans les arts, dans la politesse, dans l'organisation du gouvernement, parce que la chaleur et l'égalité de la température dans la zone torride rendent le vêtement et l'habitation moins indispensables aux habitants (Of Commerce). Dans un autre passage (*Essays*, p. I. Essay XXI ; Of National Characters), Hume n'admet pas l'influence du climat sur le caractère des nations.

4. *An Inquiry*..... Appendix III, t. IV, p. 389. Cf. *Additional Essays*, sect. 3 : Of the study of history, t. IV, p. 532 : « Un homme versé dans l'histoire peut être regardé comme ayant vécu depuis le commencement du monde, et comme ayant fait, dans chaque siècle, des additions continues à ses connaissances. »

5. En Angleterre, la question de la population avait été étudiée par Child, par un des fondateurs de la statistique et de la démographie, William Petty (*An essay concerning the multiplication of mankind ; The political anatomy of*

Société philosophique d'Edimbourg une dissertation sur la population de l'univers autrefois et aujourd'hui ; il y soutenait que les nations de l'antiquité étaient, pour la population, supérieures aux nations modernes : selon lui, la diminution de la population était due à plusieurs causes, entre autres à la négligence et au dédain de l'agriculture, à l'oubli de la simplicité des anciens, à l'invasion progressive du luxe en Occident par suite des conquêtes d'Alexandre et des Romains[1]. Hume réfuta les affirmations du Dr Wallace, dans un long et important *Essai sur la population des nations anciennes*, où il expose ses raisons optimistes en répondant aux deux questions qu'il se pose. D'abord, d'après ce que nous connaissons de la situation de la société autrefois et aujourd'hui, il n'est pas probable que la population ait été supérieure autrefois ; en second lieu, elle ne l'a pas été réellement. S'il y a aujourd'hui des maladies inconnues de l'antiquité, il en est d'autres dont souffrait l'antiquité, et qui sont absolument inconnues à la médecine moderne. De plus, ce n'est pas l'esclavage qui a servi à l'augmentation de la population : les faits de l'histoire, l'étude des mœurs anciennes, le montrent abondamment : si notre régime domestique est peu favorable à la propagation, il est toujours préfé-

*Ireland ; A comparison between London and Paris, etc.*) qui jugeait les villes peuplées comme favorables au développement de l'industrie. Elle devait l'être encore par Cantillon qui contestait certaines théories de Petty, par Josiah Tucker, dans les *Questions sur le Commerce*, 1753, ouvrage traduit par Turgot. En France, nous pouvons citer l'Abbé de Saint-Pierre, Montesquieu (*Esprits des Lois, Lettres persanes*, CXII) ; Déparcieux (*Essai sur les probabilités de la vie humaine*, 1746 : et *Supplément*, 1760) ; Voltaire, Mirabeau (*L'ami des hommes, ou Traité de la population*, 1756). Damilaville, auteur de l'article *Population* dans l'*Encyclopédie* (1765), prend le travail de Wallace comme point de départ de sa dissertation et soutient que le nombre des hommes a toujours été à peu près le même.

1. *A dissertation on the numbers of mankind in ancient and modern times, in which the superious populousness of antiquity is maintained.* Le travail de Wallace ne fut imprimé qu'après celui de Hume, en 1753, et traduit en français par de Joncourt, Londres (Paris), 1754 ; le Discours de Hume provoqua un *Examen critique* de la part de Wallace.

rable à l'esclavage qui a dû en être destructif. Parmi les conditions de l'existence sociale, telle qu'elle était avant l'augmentation de la puissance romaine, deux seulement auraient pu être favorables au progrès de la population ; c'étaient l'existence des petites républiques, et une égalité de fortune parmi les citoyens ; à cet égard, nos conditions de vie ne sont pas aussi favorables : il faut le reconnaître : mais, autrefois, les guerres étaient plus meurtrières ; les factions intestines détruisaient beaucoup de citoyens ; la police et la sécurité n'étaient pas ce qu'elles sont aujourd'hui. Hume discute, commente, et conteste les calculs relatifs à la population que nous ont laissés les anciens auteurs ; il donne les raisons pour lesquelles ce nombre a été exagéré volontairement ou inconsciemment ; et il n'y a pas lieu de formuler des plaintes sur le vide présent et la désolation du monde [1].

Aux premières pages de cet *Essai sur la population*, Hume dit : « Où se trouve le plus de bonheur et de vertu avec le gouvernement le plus sage, il doit y avoir aussi la population la plus nombreuse ». La population est une conséquence de l'état social : or notre état social est supérieur à celui des nations anciennes ; et nous constatons aujourd'hui des progrès qui sont autant d'arguments dans la discussion démographique à laquelle Hume avait pris part, mais qui ont aussi leur valeur en eux-mêmes.

Hume croit au Progrès des lumières, qui a déjà entraîné celui des arts et des mœurs. « Les sentiments d'humanité paraissent avec plus d'éclat à mesure que les mœurs des hommes s'adoucissent et que leurs connaissances s'étendent. » L'histoire nous montre les progrès de la politique, et de tout ce qui contribue à la douceur de la vie : les inventions modernes, l'habileté que l'homme

1 *Essays*, part. II. Essay XI (*Works*, t. III, p. 437, 440-446, 449, 461-466, 473-492, 496).

a acquise, la découverte du Nouveau-Monde, l'usage des lettres de change. La liberté qui n'a pas eu de plus grands ennemis que les prêtres a fait des progrès ; elle a produit des changements importants d'opinion, même dans les gouvernements les plus arbitraires de l'Europe. Le siècle passé a vu l'amélioration de l'état des villes, qui ne ressemblent en rien à celles de l'antiquité. Ajoutez à cela les progrès réalisés au point de vue des manières et de la civilité, que les anciens ignoraient : leur fameuse simplicité n'était que de la rusticité ou de l'obscénité. Nous avons acquis aussi la galanterie et l'honneur, que certains moralistes, comme Shaftesbury, ont le tort de blâmer [1].

Du passé au présent, il y a donc eu Progrès ; et Hume est, à ce sujet, d'accord avec des penseurs qu'il cite à plusieurs reprises, tels que Bacon, Fontenelle, Harrington.

David Hume a étudié les divers progrès que l'on peut observer en considérant les sociétés et leurs transformations. Il est même plus aisé de rendre compte des phénomènes qui se produisent dans un groupe social assez étendu sous l'action de causes générales, que des phénomènes plus particuliers et plus restreints, effets du hasard et de causes accidentelles.

On constate, d'abord, des progrès dans le mode de vie, et dans le rapport des hommes entre eux. Hume expose très clairement les idées qui allaient devenir courantes sur les transformations économiques des sociétés. Le temps n'est plus où chacun produisant ce qui suffisait à sa vie, échangeait ses produits avec ceux du voisin. Quand les jouissances se sont raffinées, et que les hommes ne sont pas toujours restés stables au même lieu, les échan-

1. *Additional Essays*, sect. 3 : Of the study of history, t. IV, p. 530 ; *Essays*, part. I, Essay VII, IX, t. III, p. 54, sq ; cf. III, 427) ; Essay XII : Of Civil Liberty, III, 104 ; Essay XIV : Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences, t. III, 143, 149.

ges n'ont pu se faire qu'avec de l'argent ; comme on a besoin d'autre chose que de manger, on ne paie pas en blé ; le propriétaire veut recevoir son fermage en espèces et non en nature. En même temps s'établit la division du travail, dès que cesse la vie sauvage, dès que les êtres sont devenus plus nombreux, et dès qu'il y a inégalité des biens. L'augmentation de l'activité amène la nécessité des marchands, et la diffusion du numéraire [1]. Mais, ce n'est pas le numéraire en circulation qui, par sa plus ou moins grande quantité, fait le bonheur d'un État. Hume combat la théorie mercantile, et il redoute les rêves aventureux des Physiocrates [2] ; pour lui, les hommes, les marchandises sont la force réelle de la société ; la population et l'activité sont les conditions de sa prospérité ; et comme il s'établit une sorte de solidarité entre les nations, l'industrie de l'une s'accroît en raison des perfections des autres [3].

A mesure que se développe le commerce, on connaît les objets de luxe, et l'on a l'idée d'un genre de vie plus brillant que celui des ancêtres ; c'est le cours naturel des choses ; et il n'y a eu que de très rares exceptions [4]. En touchant à ce problème du luxe, si controversé au XVIIIe siècle, Hume veut corriger les opinions extrêmes qu'on a professées ; pour lui, les âges de luxe sont les plus heureux et les plus vertueux, mais, si le luxe cesse d'être innocent, il cesse d'être bienfaisant. On se trompe, quand on attribue au luxe la perte des États qui provient d'un mauvais gouvernement ; mais ce n'est pas une

1. *Essays*, part. II. Essay III : Of Money ; Essay IV : Of Interest, t. III, p. 327, 335.

2. *Essays*, part. II. Essay III, t. III, p. 324. Lettre à l'abbé Morellet, 10 juillet 1769 : « C'est la collection d'hommes la plus chimérique et la plus arrogante qui existe aujourd'hui..... »

3. Essay III (*ibid.*, 330) ; Of the balance of trade ; VI : Of the jealousy of trade, t. III, p. 349, 368 sqq.

4. *Essays*, p. II. Essay I : Of Commerce.

raison, pour croire avec Mandeville, que le vice est avantageux au public [1]. Le raffinement des mœurs profite à l'État ; la simplicité de vie lui porte préjudice, surtout s'il s'agit d'États comme la France ou l'Angleterre. En un mot, tout se tient : tous les perfectionnements sont solidaires les uns des autres : le bien-être de la vie se rattache aux progrès de la science et des arts, et au développement d'un gouvernement libre [2].

La constitution des gouvernements a donc aussi son histoire. On peut comparer le corps politique avec le corps vivant ; il se développe et meurt comme lui [3]. Mais comment se développe une société ? Certains philosophes soutiennent que l'union des hommes entre eux ne peut provenir que de leur consentement. Hume reconnaît que ce serait donner au gouvernement un fondement légitime qui serait, en même temps, le meilleur et le plus sacré ; mais rien ne confirme un système aussi abstrait et aussi quintessencié ; et la raison, l'histoire, l'expérience nous apprennent qu'aucune société politique n'a eu une origine aussi régulière que celle d'un contrat primitif, dont personne n'a gardé aucun souvenir, et que la nature n'admet pas [4]. Et de quel droit les pères s'engageraient-ils pour leurs enfants et pour leur postérité la plus reculée ? Au

1. *Essays*, p. II. Essay II : Of refinement in the Arts. L'auteur de l'article *Luxe*, de l'*Encyclopédie* cite l'opinion de Hume, s'inspire de ses idées et conclut que, loin de songer à ramener l'Europe à l'antique simplicité, il faut encourager, éclairer et diriger le luxe.

2. Essay III : Of money ; *Dialogue*, t. IV, p. 424. Essay II, t. III, p. 304-306 : « On ne peut pas concevoir qu'une pièce de laine sera parfaitement travaillée dans une nation qui sera ignorante en astronomie ou qui négligera la morale..... L'industrie, la science, l'humanité sont unies entre elles par une chaîne indissoluble, et sont reconnues, par l'expérience comme par la raison, pour être les manifestations particulières des temps les plus polis et de ceux qu'on appelle ordinairement les plus amis du luxe.

3. *Essays*, p. I, Essay VII. Cf. *Traité de la Nature humaine*, livre I, section VI : de l'identité personnelle (Trad. Renouvier et Pillon, p. 342).

4. *Essays*, p. II, Essay XII : Of the original Contract. — Cf. *Treatise of human nature*, Book III, part. II ; *An inquiry*..., appendix III.

lieu d'attribuer au gouvernement une « origine philosophique », il vaut mieux penser que la société s'est constituée par suite de la nécessité, d'une inclination naturelle et de l'habitude. Le gouvernement a eu des débuts de hasard ; il doit son origine à l'usurpation, à la conquête, à des artifices, tels que les intrigues, la témérité, la ruse d'un homme habile [1]. Par ces moyens, la société est arrivée à un état de justice, qui est intermédiaire entre deux extrêmes : l'état d'humanité parfaite et l'état de méchanceté et d'avidité démesurées. La société politique était donc utile ; l'utilité a été la raison d'être de sa naissance [2] ; et peu à peu les lois se sont perfectionnées, parce que, sans obéissance, la société ne saurait subsister [3]. Telles sont les raisons, toutes naturelles, des développements de la société politique ; elles dispensent de chercher des raisons morales.

Pour expliquer la naissance et les progrès des arts, Hume reconnaît des causes secrètes inconnues, et, en même temps, des causes universelles et des principes généraux [4]. Opposé à la théorie de l'influence des climats, qui était déjà connue avant l'*Esprit des Lois*, et qui avait produit une profonde impression dans le monde savant [5], il attribue une grande importance à l'influence des individus ; quelles que soient les conditions qui favorisent le développement des arts, comme celui des gouvernements, il faut en arriver à l'apparition d'une personnalité. Quelles

1. *Essays*, p. I, Essay V : Of the origin of government. *Treatise of human nature*, *loc. cit.* : « Education and the artifice of politicians concur to bestow a farther morality on loyalty. »
2. *An inquiry...*, Of Justice ; Of political society (t. IV, p. 259, 278).
3. *Essays*, p. I, Essay VII, XIV (t. III, p. 129) ; p. II, Essay XII (t. III, p. 526).
4. Essay *XIV* : of the Rise and Progress of the Arts and Sciences (t. III, p. 127).
5. Les *Essais* de Hume sont antérieurs de six ans à l'*Esprit des Lois*, que Hume connut, dans une édition anglaise, en 1750 (Burton, *Life of Hume*, I, 304).

sont donc les conditions générales de la naissance et du progrès des arts ? D'abord, il faut un pays de liberté ; car, dans une république, les lois donnent la sécurité, et les esprits deviennent curieux : au contraire, sous un gouvernement monarchique, il n'y a pas nécessairement de lois, et par conséquent pas toujours de liberté. Mais Hume soutient ailleurs le contraire ; il a dit dans un autre Essai[1] que c'était là l'opinion des anciens, parce que les faits qu'ils avaient sous les yeux leur donnaient raison ; s'ils avaient pu considérer la Rome moderne, ou Florence, ils auraient vu que le régime despotique des prêtres ou d'un roi n'a pas empêché ces deux villes de voir fleurir les beaux-arts ; et la France n'était-elle pas l'exemple le plus frappant de ce fait que le savoir se développe sous les gouvernements despotiques[2] ? Aussi ajoute-t-il que les républiques favorisent davantage le progrès des sciences, et les monarchies civilisées celui des beaux-arts ; dans les unes les succès sont pour le génie, dans les autres, pour le goût. C'est une opinion qui a dû lui paraître concilier toutes les observations. En second lieu, la naissance des arts et du savoir est favorisée par l'existence d'un grand nombre d'États voisins indépendants entre lesquels le commerce et la politique ont formé des liaisons. Il en fut ainsi pour les anciennes principautés de la Grèce, auxquelles ressemblent, en grand, les nations de l'Europe moderne, tandis que l'Église chrétienne, faisant l'unité intellectuelle, la Chine, ayant une uniformité de lois et de mœurs, ont ruiné les connaissances humaines. Enfin, après avoir atteint un certain degré de perfection, les arts et les sciences commencent à décliner ; il y a un moment où le terroir est épuisé, où il ne produit rien de parfait, malgré

1. Essay *XII* : Of civil Liberty, t. III, p. 103.

2. On professe la même opinion au sujet du commerce ; l'exemple de la France prouverait encore en sens contraire (p. I, Essay XII ; Of civil Liberty, t. III, p. 103).

tous les artifices qu'on emploie pour les régénérer. Pourquoi certains arts ont-ils décliné, l'éloquence par exemple? Cette décadence ne dépend pas uniquement de causes générales, telles que les modes de jurisprudence différents, suivant les civilisations, ou la supériorité de notre bon sens qui nous fait rejeter tout ce qui est propre à séduire, pour ne rechercher que de solides arguments; la véritable raison est le manque de génie ou de jugement de nos orateurs. Tout en tenant compte des conditions dans lesquelles se trouvent les différents peuples, on doit expliquer la naissance des talents par quelque chose d'accidentel[1].

Enfin, si Hume a gardé la croyance en Dieu, il a combattu la religion positive des Églises. Le fait : religion est un phénomène comme les autres, soumis à la loi de changement. Dans l'*Histoire naturelle de la Religion,* il expose les différentes étapes parcourues par la conception que l'homme s'est faite de la Divinité. L'humanité a commencé par le polythéisme : on a imaginé des agents surnaturels en grand nombre, doués de passions, d'appétits, d'organes comme les nôtres, auxquels on a adressé des prières ; on a simplement supposé que ces agents étaient doués d'une intelligence et d'une volonté supérieure. Plus tard, on diminua le nombre de ces êtres qui passaient encore pour être esclaves du cours de la nature ; on en agrandit l'idée avec les attributs d'infinité, de spiritualité, jusqu'à ce que la religion philosophique nous ait amenés à reconnaître un être parfait.

En résumé, l'humanité progresse par son genre de vie, par l'organisation du gouvernement des États, par le développement des arts, et par les idées qu'elle se fait sur le monde et sur son auteur.

1. Essay *XIII* : Of Eloquence.

## III

Hume ne s'est pas borné à faire l'histoire de la société, et à en montrer les progrès ; il se demande aussi ce que l'homme peut faire quand, contemplant le passé, il songe à l'avenir. En cela il partage cet esprit de réformes qui était si répandu à son époque ; et il est certain, que lors de son voyage en France, en 1763, il dût s'entretenir de ces questions avec les philosophes qu'il y rencontra, et qui étaient d'Alembert, Diderot, Duclos, Helvetius, d'Holbach, Turgot : il avait aussi accueilli Rousseau en Angleterre ; il était donc au courant des problèmes qu'on agitait dans les salons qui lui firent fête. Mais il avait auparavant songé aux réformes politiques, et écrit son Essai sur l'*Idée d'une République parfaite*[1].

Hume constate que l'esprit humain a toujours été porté à blâmer le présent et admirer le passé ; cela tient à ce qu'un gouvernement établi a cet avantage qu'il est établi, et que le gros du genre humain attribue l'autorité à ce qui a la recommandation de l'antiquité[2]. Hume est également éloigné de ceux qui raillent tout, et de ceux qui désireux de réformer à tout prix, étalent un « grave effort philosophique vers la perfection »[3]. Les plus pernicieux des hommes sont les faiseurs de projets politiques, s'ils ont la puissance ; ce sont les plus ridicules, s'ils ne l'ont pas. Hume pense avoir pour lui l'opinion publique, et il traite de rêveries la *République* de Platon, et l'*Utopie* de

1. *Essays*, p. II, Essay XVI. Voir *Discours Politiques de M. Hume*, traduits de l'anglais, par M. l'abbé Le Blanc, 2 vol. Dresde, 1755 (t. II, p. 213-249). Grimm (*Correspondance*, août et octobre 1754) trouve qu'il n'y a « rien de plus intéressant que ces matières dans l'état présent des gouvernements », mais Hume ne lui « paraît pas être un homme de première force ».
2. *Ibid*...., t. III, p. 561. Cf. XI : Of the Populousness...., III, 508.
3. *Add. Essays*, VI, Of moral prejudice (t. IV, p. 543).

Morus ; seule l'*Océana* d'Harrington est un modèle estimable de république. Les innovations ne peuvent être tentées qu'avec modération ; et il faut tenir compte des hommes et des choses, d'une époque donnée [1]. Il n'en est pas moins vrai que Hume ne s'est pas toujours conformé aux prudentes recommandations qu'il prodiguait aux réformateurs ; et il a esquissé pour l'Angleterre un mode de gouvernement, sans se plier aux principes politiques qu'il pose, mais en se mettant plutôt en dehors des conditions de l'espace et du temps. Il pense que la constitution qu'il propose est praticable parce qu'elle ressemble à celle de Hollande ; mais il oublie que celle-ci s'est développée grâce à certaines conditions. Il voudrait une république constitutionnelle organisée et gouvernée par cent sénateurs, onze cents magistrats de province, et dix mille représentants ; la Grande-Bretagne et l'Irlande devraient être divisées en cent comtés ou provinces, et chaque comté en deux cents paroisses. Aucun représentant n'aurait de salaire ; et, dans la première année de chaque siècle, on corrigerait les abus et les inégalités que le temps aurait pu produire dans la représentation. Tel est le projet que Hume juge applicable à de grands états comme l'Angleterre et la France ; mais il ne se laisse pas aller à croire que ce plan idéal soit celui d'un gouvernement immortel, puisque rien n'est éternel [2].

Hume n'a pas insisté sur ces projets de réformation politique dont Harrington lui offrait le modèle ; et plus

1. Essay *XVI* (t. III, p. 561, 563). Cf. p. I, Essay IV : Of the First principles of government (t. I, p. 35). Cf. p. II, Essay I, t. III, p. 92 : « Les souverains doivent prendre les hommes comme ils les trouvent ; ils ne peuvent prétendre introduire des changements violents dans leurs principes et leurs façons de penser. Il faut une longue période de temps, et des circonstances et des accidents divers, pour produire ces grandes révolutions qui modifient si complètement la face des affaires humaines..... La meilleure politique consiste à se plier à la tendance ordinaire des hommes et à leur procurer toutes les améliorations dont ils sont susceptibles. »

2. Essay *XVI*, passim.

tard, à la suite des discussions que cause la publication de son histoire, il incline vers un rêve humanitaire ; il se proclame « citoyen du monde[1] » ; et toutes ses sympathies vont à la France, qu'il considérait comme sa seconde patrie.

Les idées politiques de Hume, et sa doctrine du Progrès se rapprochent beaucoup de celles de Voltaire, et des théories très répandues en France sur la production des richesses, le luxe, le commerce et le rôle de l'État.

1. Lettre à Gilbert Elliot, 1764.

---

## CHAPITRE III

## ADAM FERGUSON

Du vivant même de Hume, la doctrine du Progrès se retrouve chez un écrivain, historien et philosophe, fait pour la vie active ; mais elle est rattachée à des idées et des principes tout différents de ceux de l'auteur des *Essais*. Adam Ferguson qui fut professeur de philosophie naturelle, puis de morale à l'Université d'Édimbourg, a écrit, — à part un important ouvrage sur l'histoire, la politique intérieure et extérieure, et les conditions sociales des Romains, — deux livres qui nous intéressent pour notre étude[1]. Ils sont remarquables par le fort accent moral de l'auteur qui, avec des souvenirs du stoïcisme et de Pascal, admet la croyance à l'immortalité de l'âme, à l'existence de Dieu, aux causes finales, à la liberté. Ce ne sont plus les doctrines flottantes et parfois indécises de Hume ; il y a, chez Ferguson, un retentissement des idées théologiques ; ses œuvres sont comme le prolongement des nombreuses productions morales que cette époque vit éclore en Écosse ; elles éveillèrent le goût pour les études sociales dans l'Université d'Édimbourg, mais elles n'eurent pas le succès

1. *An Essay on the history of civil society*, 1767 ; 5th édition, London, 1782. *Institutes of moral philosophy*, for the use of students in the College of Edinburgh, 1769. 2d édit. Edinburgh, 1773. — *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. par M. Bergier. Paris, 1783, 2 vol. in-12. — *Institutions de Philosophie morale*, trad. Genève, 1775. Voir aussi *Principes de la science morale et politique*, ou résumé des leçons données au Collège d'Edimbourg Traduit par A. D. Paris, 1821.

durable qu'elles méritaient, les événements de la fin du siècle ayant détourné les esprits vers d'autres préoccupations [1].

## I

Ferguson se rattache à Bacon dont il recommande la méthode d'expérience ; fidèle à cette méthode, il cite fréquemment les relations d'historiens et de voyageurs, l'*Histoire du Canada* de Charlevoix, l'*Histoire des cinq nations* de Colden, l'*Histoire des sauvages d'Arabie* de D'Avrieux, les récits de Lafitau, l'*Histoire naturelle* de Buffon. En morale, il a des obligations à Shaftesbury, bien qu'il juge insuffisant le principe de la bienveillance, et à Hutcheson : il s'oppose à Hobbes, critique les doctrines de Mandeville [2], et professe une grande admiration pour Montesquieu dont il résume les idées [3].

Croyant à la progressivité de l'homme, auquel il donne la perfection comme fin, Ferguson ne veut pas se préoccuper des questions d'origine. Il traite de fables poétiques la supposition d'un règne d'innocence ou de vertu, et les descriptions de l'âge d'or et de l'âge de fer, à partir desquels il y aurait eu, pour l'humanité, dégénérescence ou progression extraordinaire. Au lieu de ces vaines recherches, et de ces hypothèses sur un état imaginaire d'animalité primitive, n'est-il pas plus intéressant de savoir le sort auquel nous pouvons prétendre [4] ? On décrit l'état de nature comme un état de guerre : mais l'état de guerre

1. Mac Cosh, *Scottish Philosophy*, p. 257.
2. *Institutes...*, part. II, ch. III, sect. III ; *An Essay*, p. 89.
3. *An Essay...*, p. I, ch. x.
4. *An Essay...*, p. I, ch. I. « The poet, the historian and the moralist frequently allude to this ancient time ; and under the emblems of gold, or of iron, represent a condition, and a manner of life, from which mankind have either degenerated, or on wich they have greatley improved. »

se retrouve dans les conflits entre un despote et ses sujets plutôt que dans les premiers pas que fait une tribu grossière pour arriver à l'état de nation ; et en réalité, l'état de nature est partout où l'homme, cet être actif, est en train d'exercer ses talents, d'opérer sur les objets qui l'environnent. L'état de nature n'est pas un état antérieur à l'exercice de nos facultés ; au contraire, c'est le bon emploi de ces facultés qui le procure ; et toutes les situations auxquelles ses inclinations naturelles ont conduit l'homme, toutes les étapes auxquelles l'histoire nous le montre, voilà ce qui est la nature[1]. Ferguson se souvient évidemment de la polémique qu'eurent, à ce sujet, Rousseau et Voltaire, quelques années avant le moment où il écrit ; et il prend franchement le parti de Voltaire auquel, lors de ses voyages, il rendit visite à Ferney[2]. Donc, au lieu de fabriquer un roman sur ce que dut être l'homme dans un état de nature imaginaire, il vaut mieux voir ce qu'il s'est montré dans l'histoire, et à des époques qui sont à la portée de nos observations ; c'est la méthode de la science, qui ne procède pas par conjectures[3].

L'expérience nous montre partout le Progrès ; toutes les productions de la nature se forment par degrés ; après l'imperfection des premiers âges, tous les arts ont reçu des accroissements[4]. Si la nature est soumise à la loi de conservation, et, à la loi de société[5], elle est aussi sou-

1. *An Essay*..., p. I, ch. x. Cf. ch. I.

2. Le traducteur français de *An Essay*..., M. Bergier, considère et donne cet ouvrage comme un correctif, comme une réponse aux « rêves de Rousseau » (Préface du traducteur, VI).

3. *An Essay*..., *loc. cit.*

4. *An Essay*..., *loc. cit.* et p. V, ch. III. Cf. *Principes de la science morale et politique*, introd. p. x et XIII; ch. II, sect. XVI : « Depuis le premier germe des végétaux, depuis l'embryon de l'animal, tout individu se perfectionne en avançant vers la maturité de son espèce ; et de là, il décline et approche continuellement de sa dissolution. »

5. Voir *An Essay*..., p. I, ch. II, sect. III et IV. L'espèce humaine a tou-

mise à la loi de perfection. Cette perfection a pour condition la succession des êtres. En effet, « l'ordre de la nature est conservé par la succession des êtres, et non par la perpétuité de leur vie ; tandis que l'individu périt, l'espèce de chaque animal se maintient, et le système de la nature n'est point exposé à la décadence[1] ». Ce progrès a bien plus d'extension à l'égard des hommes qu'à l'égard des autres animaux. Chaque homme, ayant besoin de s'accommoder aux inconvénients de sa situation, ou de les surmonter, et variant, pour cela, ses moyens partout où il est placé, l'espèce va de la barbarie à la civilisation[2]. Ferguson insiste, à plusieurs reprises, sur cette différence qu'il y a entre l'homme et l'animal. Chez les animaux, les acquisitions ne passent pas dans le sang de leurs enfants, et une seule vie donne à l'être toute la perfection que comporte sa nature. Pour l'homme, au contraire, l'espèce a son progrès aussi bien que l'individu. Sur les fondements que lui a laissés l'âge précédent, elle bâtit pour l'âge suivant ; elle perfectionne ses facultés, ses inventions, grâce à une longue expérience et aux efforts combinés de plusieurs générations[3].

Par l'application d'un même talent à mille usages divers, l'homme satisfait à ses besoins et organise un système social et politique ; dans l'état sauvage, comme dans l'état civilisé, on trouve des traces de l'invention des hommes. Ferguson cite avec éloges ceux qui ont eu l'initiative des améliorations pour la société ; et ils méritent des honneurs divins. Mais ces perfectionnements ne se

jours vécu rassemblée par troupes ; c'est, pour Ferguson, l'idée la plus juste et la plus scientifique, appuyée de l'autorité de Montesquieu (Cf. *Institutes...*, p. I, ch. I, sect. VI ; *Principes...*, ch. I, sect. III).

1. *Institutes...*, p. III, ch. II, section V.

2. *An Essay...*, p. III, ch. VII ; *Institutes...*, p. I, ch. I, section III ; *Principes,..*, ch. II, sections X et XVI.

3. *An Essay...*, p. I, ch. I. Cf. *Principes...*, ch. I, sect V.

sont produits que par degrés [1] ; la force qui les accomplit ressemble à l'action d'un ressort qui presse insensiblement tout ce qui lui résiste. Ferguson la compare aussi à un courant qui passe, et l'oppose à une eau stagnante [2]. On peut voir dans les semences du chêne et du pin l'ornement futur des forêts : de même, les dernières découvertes des efforts humains sont la continuation des œuvres des hommes primitifs [3] : on peut comparer ainsi, à diverses époques, les œuvres de la pensée et de l'imagination, les rapports économiques [4]. Ferguson se pose, à ce sujet, le problème que s'était posé Voltaire, savoir : qui a plus de mérite, celui qui a ouvert la carrière, ou celui qui est arrivé au dernier terme ; et, pour lui, on doit estimer l'inventeur bien plus que celui qui, avec l'instrument inventé, produit un ouvrage plus parfait [5].

Ferguson énumère et étudie, dans ses divers ouvrages, les progrès de tout ordre qui donnent au monde moderne une véritable supériorité sur l'antiquité : ce sont les systèmes scientifiques, les découvertes des voyageurs qui sont parvenus à traverser le globe, l'amélioration des moyens de subsistance, de sécurité, le faste, le développement du commerce, la division du travail [6]. Mais il ne discute pas la question qui était d'actualité à son époque, la question

1. *An Essay*..., p. III, ch. VII : « A force de tentatives, l'homme parvient par degrés à la perfection des arts... Les pas qui aboutissent à la perfection sont infinis en nombre. » Cf. p. IV, ch. I.

2. *An Essay*..., p. 18 : « His emblem is a passing stream, not a stagnanting pool. »

3. *An Essay*..., page 22 : « Les projets, les réflexions, les observations du sauvage dans les forêts sont les premiers pas qui ont amené les nations plus avancées, de l'architecture d'une cabane à celle d'un palais, et qui ont conduit l'esprit humain, des perceptions des sens aux conclusions générales des sciences. » On croirait lire déjà la fameuse page de Spencer dans les *Principes de Psychologie*.

4. *Ibid*..., p. III, ch. VII ; *Principes*..., ch. I, sect. IV.

5. *Ibid*..., p. III, ch. VII et p. IV, ch. I.

6. *An Essay*..., p. I, ch. V, ch. VIII ; p. IV, ch. IV ; *Institutes*..., p. I, ch. I, sect. IX.

de la population[1]; il renvoie le lecteur à l'opuscule de Hume et à celui de Wallace : et il se contente de dire que tantôt on observe l'augmentation du nombre des hommes, tantôt sa diminution : il indique les causes de cette vicissitude, en exprimant sa confiance dans les institutions, dans le progrès des moyens nécessaires à la vie ; mais il redoute les hostilités, les mauvais gouvernements, la privation des objets de commodités[2].

Ce n'est pas uniquement pour la question de la population que Ferguson se demande quelles sont les causes du Progrès. Dans l'*Essai sur l'histoire de la société civile,* il indique clairement quelles sont les conditions générales du Progrès. D'abord, il faut tenir compte du climat. Les degrés extrêmes peuvent être contraires à l'activité. Mais, citant Rousseau, et un passage du *Discours sur l'inégalité*, il pense, avec lui, que des obstacles médiocres du côté de la situation font éclore les ressources du génie et encouragent ses efforts par l'espérance du succès. Il indique les conquêtes de l'industrie qui ont rendu fertiles des terres primitivement incultes, alors que des terrains d'une culture aisée sont restés en friche[3]. En second lieu, les hommes se perfectionnent par l'exemple et la communication entre eux. Mais la pensée de Ferguson n'est pas, à ce sujet, absolument arrêtée ; car, aussitôt après, il reconnaît que toute société a, en elle, les germes

1. Un an avant *An Essay...*, Steuart avait publié *Inquiry concerning the Principles of Political Economy*, 1766, où il traitait la question de la population, et admettait l'indéfini changement du genre humain.

2. *An Essay...*, p. III, ch. IV. Cf. ch. III ; *Institutes...*, p. I, ch. I, section VII ; p. VII, ch. II, sect. II.

3. *An Essay...*, p. III, ch. I, page 199 : « Les hommes font plus où ils rencontrent des difficultés à vaincre, que là où la nature leur présente des jouissances aisées ; et l'ombrage du chêne et du pin est plus favorable au génie, que celui du palmier et du tamarin. » Cf. Rousseau (*Œuvres*, t. I, p. 259) : « Je remarquerais qu'en général les peuples du Nord sont plus industrieux que ceux du Midi, parce qu'ils peuvent moins se passer de l'être ; comme si la nature voulait ainsi égaliser les choses en donnant aux esprits la fertilité qu'elle refuse à la terre. »

de tous les arts et qu'elle n'a besoin que d'occasions pour les mettre au jour. De plus. les lettres et les arts mécaniques doivent naître partout où les hommes se trouvent dans une situation heureuse, aux époques où l'on sait s'affranchir de l'amour des systèmes, et de cette incapacité d'attendre qui vicie l'étude des faits particuliers. Enfin les agitations, les troubles intérieurs et extérieurs sont favorables aux progrès des talents littéraires, comme cela s'est vu en Grèce, et en Italie à l'époque moderne[1].

Les progrès présentent des intermittences, par suite de l'inconstance des passions humaines ; il n'est pas toujours assuré qu'une génération profitera de ce que lui aura légué la génération précédente ; mais il est rare que les acquisitions d'un siècle soient entièrement perdues pour le siècle suivant[2]. Ce qui nous fait croire à une décadence ou à un arrêt dans le développement de l'humanité, c'est l'accroissement de nos désirs, c'est l'abondance des matériaux que nous fournit la nature. Il n'y a pas de terme là où notre courte vue plaçait une barrière infranchissable[3] ; un désir satisfait enfante un nouveau désir ; l'opulence ne diminue pas les besoins de la vie. En un mot, l'homme est susceptible d'un perfectionnement illimité ; il faut même qu'il continue à avancer, sous peine d'être exposé à décliner[4].

## II

Le théorie pessimiste est, pour Ferguson, en désaccord

1. *An Essay...*, p. III, ch. VII, VIII ; *Institutes*, introd., sect. V.
2. *Ibid...*, p. V, ch. II, III.
3. *Ibid...*, p. V, ch. III, page 361 : « La fin d'une entreprise n'est que le commencement d'une entreprise nouvelle ; et la découverte d'un art ne fait qu'allonger le fil qui nous conduit à d'autres recherches. et à nous soutenir au milieu du labyrinthe par l'espérance d'en sortir. »
4. *Principes*.... ch. II, sect. XVI, p. 170 et ch. I, sect. V. Cf. *Institutes...*, p. IV, ch. III, sect. III : « It is impossible to ascertain the limits of their (the men) progress. »

avec l'expérience : les maux, les difficultés qu'on ne saurait nier sont, pour nous, une cause d'action et de progrès : on voit là la beauté de notre nature. « Les hommes conçoivent la perfection absolue, mais ne sont susceptibles que de progrès[1]. » C'est à la lumière de ces idées que Ferguson étudie la société, et retrace la succession de ses développements. Comme nous allons le voir, c'est une théorie toute expérimentale et qui, sous plus d'un rapport, annonce déjà la doctrine historique et économique d'Adam Smith.

On a souvent comparé la vie d'une nation à la vie d'un homme qui a sa marche ascendante et son déclin. Mais cette comparaison ne semble pas tout à fait juste à Ferguson : car, à chaque génération, la race semble jouir d'une jeunesse éternelle, et profite des avantages de tous les siècles. Les sociétés ne sont pas comme les vieillards insensibles aux passions de la jeunesse ; d'elles-mêmes, elles ne tombent pas dans la langueur, l'indifférence ou l'insensibilité ; parfois elles succombent sous une force extérieure ; mais, pour expliquer un retour vers la faiblesse et l'obscurité, il faut trouver des raisons qui sont toutes psychologiques et morales[2].

Pour faire l'histoire de la société ancienne, il est indispensable d'étudier les nations barbares d'aujourd'hui, qui sont encore dans la période de la vie qu'on veut peindre. On y trouve, comme dans un miroir fidèle, les traits de nos propres ancêtres. Comme Hume l'avait déjà dit, il faut se garder d'attribuer à la société des origines philosophiques ; et de même que Ferguson s'est opposé aux idées de Rousseau sur l'état de nature, il le contredit aussi à propos de sa théorie du Contrat. « Pas de constitution qui ait été formée par un concert unanime, pas de gouvernement

1. *Institutes...*, p. IV, ch. III, sect. III. Cf. *Ibid.*, sect. V ; *An Essay...*, p. 110 sqq. ; *Principes...*, p. 161 et 172.

2. *An Essay...*, p. 208. Cf. *Ibid.*, ch. II et III.

copié d'après un plan[1]. » La société est née, et ses formes se sont produites grâce à l'instinct, plutôt qu'après des spéculations ; elles sont dues aux inclinations désintéressées, et aux principes de dissentiment et d'animosité. Ferguson ne croit pas devoir s'en tenir comme les Ecossais, au principe de bienveillance et de sympathie, incapables d'expliquer tous les faits de l'histoire. L'esprit de division a été le principe de la formation des tribus, des villes, des royaumes, des nations ; et, en même temps, la rivalité des nations a renforcé dans les états le principe de la vie politique[2]. Les formes sociales viennent aussi des circonstances : et il faut tenir compte du climat ; contrairement aux animaux, l'homme s'accommode de tous : mais les climats tempérés sont les plus favorables à l'activité et au développement de l'industrie[3].

Après avoir montré que la propriété est une preuve d'avancement dans l'histoire de la société (*a matter of progress*), puisqu'elle a produit les arts mécaniques et le commerce[4], Ferguson a des observations très intéressantes sur ce que, en langage moderne, nous appellerions la différenciation des organes sociaux. La société est passée de l'état de simplicité à l'état de complication (cette évolution n'est peut-être pas encore terminée) ; à l'uniformité de mœurs que présentait l'espèce humaine dans sa grossièreté primitive a succédé une séparation entre ses différentes parties : aujourd'hui, les différentes nations offrent des aspects différents ; et, dans une même ville, les individus présentent une diversité du même genre. Le

1. *Ibid*..., p. 339. Cf. *ibid*., p. 371 : « Si les constitutions libres ne sont jamais l'ouvrage d'un seul homme, souvent elles doivent leur conservation à la vigilance, à l'activité, au zèle des particuliers. »
2. *Ibid*....., p. I, ch. II, III, IV.
3. *Ibid*....., p. III, ch. I. C'est à cause de ces chapitres que le traducteur de Ferguson considère son ouvrage comme une introduction au livre de Montesquieu (Préface, p. IX).
4. *Ibid*....., p. II, ch. Ier ; p. III, ch. VIII.

bien-être exige peu à peu une séparation entre les différentes tâches nécessaires à sa production ; cette division se produit à la suite des hasards qui distribuent inégalement les moyens de subsistance, de l'inclination, des circonstances favorables, du sentiment de l'utilité : elle donne aux nations policées un air de supériorité, caractéristique du savoir, de l'ordre, et de la richesse[1]. Par toutes ces remarques, Ferguson devance les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* : et il montre, avant Smith, que, grâce à la division du travail, le consommateur voit satisfaire ses exigences. C'est le langage de l'économie politique. Mais, il n'y a pas seulement division du travail pour l'industrie ; il en est de même pour les services du gouvernement. Les arts de commerce et les arts de police ont toujours marché conjointement et d'un pas égal : il y a action réciproque des uns sur les autres ; mais leur séparation n'a pas les mêmes effets dans leurs domaines respectifs. La séparation du métier de tanneur et du métier de drapier nous a valu l'avantage d'être mieux chaussés et mieux vêtus. Tout en se félicitant de cette dissociation, Ferguson ne voit pas sans une certaine crainte la division trop grande entre les talents qui font le citoyen et ceux qui font l'homme d'État, entre les arts de la police et les arts de la guerre ; il est heureux que, à son époque, la différence entre le soldat et le citoyen paisible ne puisse jamais y devenir aussi grande qu'elle le fut chez les Grecs et les Romains[2].

Il ne serait pas exact de dire que le Progrès de l'humanité se réalisera d'une façon continue. L'histoire démentirait cette assertion ; il peut y avoir des recommencements dans l'histoire, comme il y en a déjà eu. « Le genre humain a parcouru deux fois, dans l'espace des

1. *Ibid*....., p. IV, ch. I.
2. *Ibid*....., p. VI, ch. III, IV, V.

temps historiques, l'intervalle qui sépare la rudesse du plus haut degré de raffinement. » Des peuples ont abattu Rome et les arts qu'on y cultivait : la postérité de ces mêmes peuples est destinée à les ressusciter : pourquoi la Syrie et la Palestine, qui ont été dévastées, ne deviendraient-elles pas la pépinière de nations naissantes [1] ?

## III

L'humanité a le droit de prétendre au bonheur. Elle obéit, nous l'avons vu, à la loi de perfection dont l'histoire nous montre les effets. L'homme, par sa nature, recherche ce qui est supériorité ou marque de supériorité, c'est-à-dire la perfection. Comme Ferguson définit la perfection par les qualités naturelles de l'être, et par leur adaptation au système qu'elles doivent former [2], c'est aussi par les qualités intérieures qu'il conçoit le bonheur auquel nous devons tendre. C'est à ce sujet que se manifeste, chez lui, une forte préoccupation morale ; l'économiste, l'historien se doublent d'un moraliste.

Au moment où la politique coloniale était une des formes essentielles de l'activité économique en Europe, où l'Angleterre venait de s'agrandir aux dépens de la France dont l'empire colonial était détruit en Amérique et aux Indes, Ferguson ne craint pas de rompre avec les idées courantes, et de s'opposer aux conséquences extrêmes de l'économie politique. Il enseigne à l'Université d'Edimbourg que l'homme est appelé à entrer dans un ordre de choses intelligent ; il juge qu'on a eu le grand tort de

1. *Ibid.....*, p. III, ch. I.

2. *Institutes.....*, p. II, ch. III. Sect. VIII : « La perfection de l'homme consiste dans l'excellence ou le degré de ses talents et de ses dispositions naturelles, .....à être une partie excellente du système auquel il appartient. » Cf. p. III. Sect. V, VI : « Chaque partie dans l'ordre de la nature est arrangée pour la conservation du tout. »

prendre pour perfectionnement de la nature humaine ce qui n'est qu'une augmentation de bien-être et de richesse ; il réprouve l'habitude qu'on a d'estimer les personnes d'après leurs maisons, leur équipage, leur habillement[1]. Au contraire le bonheur est une distinction entre les qualités personnelles des hommes, non pas entre leur situation extérieure, comme l'avait soutenu Mandeville[2]. Il en est de même pour les nations : leur grandeur ne doit pas se mesurer à l'étendue du territoire, à la population, aux conquêtes, aux arts, aux richesses, au commerce : tous ces avantages ne valent que suivant le principe qui les dirige. Une nation n'a de véritable force que dans son caractère et par sa vertu[3] ; elle n'a de bonheur que par suite du bonheur de ses membres[4]. La richesse et l'accroissement de puissance d'une nation sont des effets de sa vertu : la perte de ces avantages est souvent une conséquence du vice de ses membres ; et trop souvent le bonheur devient cause de vice et de corruption. Cependant, de bonnes institutions peuvent maintenir la prospérité d'un État, malgré la corruption publique[5].

On peut éviter cette corruption, qui se manifeste par le libertinage, la débauche, les séditions dans les villes où est accumulé un trop grand nombre d'hommes. L'admiration pour les grands États est un préjugé funeste, une erreur directement contraire aux véritables intérêts de l'humanité. Ferguson blâme l'agrandissement continuel des territoires, la réunion de plusieurs États sous un seul gouvernement. Les États de médiocre étendue sont plus

1. *An Essay*....., p. I, ch. III ; p. VI, ch. III, V.
2. *Institutes*....., p. IV, ch. III. Sect. II.
3. *An Essay*....., p. III, ch. IV, V ; p. V, ch. I ; p. I, ch. IX ; p. VI, ch. I ; p. V, ch. IV, p. 376 : « Virtue is a necessary constituent of national strength ; capacity and a vigourous understanding are no less necessary to sustain the fortune of states. »
4. *Institutes*....., p. VII, ch. I. Introduct. ; *An Essay*....., p. I, ch. IX
5. *An Essay*....., p. V, ch. I, II, III, V ; p. VI, ch. I, VI.

susceptibles de prospérité et de perfection, surtout si les institutions politiques sont telles que le rang et les honneurs sont donnés au mérite et à la capacité, si l'éducation et la moralité sont les fermes soutiens de l'activité individuelle. Ces conditions seules éloigneront des nations le pire des maux, le despotisme [1].

Enfin, Ferguson est l'ennemi du luxe. Bien que son opinion ait paru vacillante [2], il le considère comme pernicieux au caractère des hommes ; mais il faut savoir que l'idée qu'on s'en fait est toute relative suivant les siècles, suivant les circonstances. En réalité, la morale n'a pas pour but de limiter les hommes à une manière absolue de se loger, de se marier, de s'habiller, mais de les empêcher de considérer ces articles comme des objets essentiels de la vie humaine ; on peut jouir des agréments et des commodités propres à une époque, et résultant du progrès des arts, mais il ne faut pas avoir une prédilection pour les objets de vanité, et distinguer uniquement les personnes par leur richesse [3]. Cette critique du luxe rapproche Ferguson de Rousseau, auquel il est aussi rattaché par le goût qu'il a, comme lui, pour l'antiquité et les peuples primitifs.

On doit cependant tenir compte des richesses d'une nation. Ferguson le reconnaît ; mais il s'agit de savoir ce qu'on entend par les vraies richesses, pour qu'on puisse les juger capables de contribuer au bonheur national. Fortement opposé aux théories mercantiles, il pense que

1. *Ibid.*, p. I, ch. IX; p. VI, ch. V ; *Institutes*, p. VII, ch. II, sect. II ; ch. III, sect. III. Cf. *An Essay.....*, p. 253 : « Des institutions qui fortifieraient l'âme, qui inspireraient le courage, qui n'auraient pour but que la félicité nationale, ne peuvent tendre à la décadence des nations. » *Institutes.....*, p. VII, ch. III, sect. V : « La plus heureuse république serait celle où l'éducation formerait des citoyens assez vertueux pour qu'on put sans danger leur confier le pouvoir le plus étendu. »

2. Leslie Stephen, *History of English thought in the eighteenth céntury*, X, 90.

3. *An Essay.....*, p. VI, ch. II, III.

la richesse ne se juge pas d'après les caisses, ou les magasins, mais par la fertilité du territoire, et — pour en revenir, en dernière analyse, aux qualités essentielles, — par le nombre, la frugalité, l'industrie, les talents de ceux qui composent un pays [1]. La moralité d'un homme est l'instrument dont la Providence se sert pour le bonheur de l'humanité. C'est sur cette réflexion profonde que Ferguson termine l'*Essai sur l'histoire de la société civile*.

S'il s'agit de réformes à réaliser, Ferguson est assez sobre d'indications. Formé à l'école de Montesquieu, qui a révélé aux Anglais la grandeur de leur constitution, il croit impossible d'imaginer une forme de gouvernement convenant à toutes les situations différentes de l'espèce humaine ; ceux qui l'ont tenté sont simplement des *men of speculation* [2]. La multitude est toujours dirigée par les circonstances ; rarement un faiseur de projets (*single projector*) a le pouvoir de la détourner de son chemin. Il faut se méfier des révolutions soudaines ; les lois politiques les meilleures sont celles qui sont le mieux adaptées au caractère de la nation et aux circonstances dans lesquelles elle se trouve. Il faudrait que les hommes pussent modifier leur gouvernement à mesure que les circonstances changeraient [3]. Mais, ce qui est essentiel pour Ferguson, et ce qui doit primer toute réforme politique, c'est l'établissement dans la société d'un ordre de liberté civile, non pas un ordre de pure inaction et de tranquillité, mais un ordre comme doivent en constituer un des êtres vivants et agissants. L'un conviendrait à un troupeau d'esclaves, l'autre à des hommes libres [4].

1. *Institutes.....*, p. VII, ch. II, sect. III ; *An Essay*, p. V, ch. V.
2. *Institutes.....*, p. VII, ch. III, sect. IV.
3. *An Essay.....*, p. III, ch. II ; *Institutes.....*, *loc. cit.* Cf. sect. I et IV.
4. *An Essay.....*, p. 449, note.

La fin du progrès politique, l'achèvement des sociétés est donc la liberté ; la politique ne se comprend que par la morale, théorie qui, à part sa valeur propre, avait l'avantage d'être bien anglaise, et issue du pays où elle fut enseignée.

---

## CHAPITRE IV

## ADAM SMITH

L'idée de liberté que Ferguson prévoyait comme devant être le principe inébranlable des institutions politiques, parvenues à leur point de perfection, avait déjà été utilisée par David Hume dans ses conceptions économiques. Elle devait l'être encore davantage par Adam Smith ; c'est elle qui développée et prolongée dans ce même ordre d'idées, devait lui donner une place d'initiateur parmi les économistes modernes[1]. Il y a une certaine communauté de tempérament entre Hume et Smith dont on connaît les étroites relations de pensée et de travail ; ils ont constitué le libéralisme anglais ; et, pour l'historien des idées économiques, il est impossible de les séparer[2].

Quand il s'agit de l'histoire de l'idée de Progrès, c'est d'abord à Hutcheson que nous devons rattacher Adam Smith. A cette époque, les études d'économie politique

1. *Theory of Moral Sentiments*, 1759 ; *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776. *Essays on philosophical subjects*, 1795. *Théorie des sentiments moraux*, traduction par Mme S. de Grouchy, marquise de Condorcet, 2 vol. Paris, 1830. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 4 vol. Amsterdam, 1784 et *Collection des grands Économistes. Essais philosophiques*, par feu Adam Smith, précédés d'un *Précis de sa vie et de ses écrits*, par Dugald Stewart, traduits par M. Prévost, deux parties en un vol. Paris, 1797.

2. C'est ce qui a été fait par A. Schatz, l'*Individualisme économique et social*. Paris, 1907. « Smith a mis en forme et développé, comme elle le méritait, l'œuvre économique ébauchée par Hume. » P. 114.

faisaient partie d'un ensemble de questions groupées sous le nom de *philosophie morale* ; et un penseur ne les séparait pas de l'étude de la théologie naturelle, de la morale naturelle, science qui dépassait, en quelque sorte, la jurisprudence positive. Or, cet ordre d'idées morales que l'on retrouve dans Smith, provient chez lui de l'enseignement de Hutcheson. Sans être un théoricien du Progrès, Hutcheson professait un optimisme analogue à celui de Shaftesbury. Pour lui le bonheur l'emporte de beaucoup sur le mal, même dans le monde présent ; Dieu se révèle partout dans la nature ; et, tout, dans le monde, dans les êtres vivants, témoigne de la bonté du Créateur. Il pense que le sens moral est amené à produire le plus grand bonheur ; et ne s'est-il pas servi, le premier, de la formule : le plus grand bonheur du plus grand nombre [1] ? De même, Adam Smith admet l'opinion des théologiens que ce qui est est bien. Il croit en un Être grand, bienfaisant, et sage, qui est déterminé par ses perfections à maintenir dans l'univers la plus grande quantité possible de bonheur ; il reconnaît l'action d'une main invisible dans les choses humaines [2].

Malgré cette relation intellectuelle entre le maître et le disciple, on ne saurait nier, même quand il s'agit de la doctrine spéciale du Progrès, une certaine liaison d'idées entre Hume et Smith. Pour l'un comme pour l'autre, leurs idées issues de Bacon ont ce caractère positif propre aux conceptions nées dans le milieu écossais, vers la seconde moitié du XVIII[e] siècle, et que nous avons retrouvé chez Ferguson ; il est certain que les Traités politiques de Hume ont été utiles à Smith, bien qu'il se soit moins que lui dégagé de la métaphysique [3].

On pourrait croire aussi que Smith a emprunté beau-

1. *Inquiry into the origiual of our ideas of Beauty and Virtue*, 1725. *System of Moral Philosophy*, 1755. Cf. Leslie Stephen, *History, etc.*, IX, 57.
2. *Theory of Moral Sentiments*, part. VI, sect. II, ch. III.
3. Dugald Stewart, *Précis.....*, trad. franc., t. I, p. 113.

coup de ses idées économiques aux Physiocrates français. Il fit un voyage en France, en 1763 : il se lia avec Turgot et Quesnay : mais si son grand ouvrage, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* ne parut qu'en 1776, il en avait déjà rassemblé les matériaux avant son voyage, et ses leçons de 1752 et 1753 contenaient tous les principes fondamentaux de son livre. D'ailleurs, en 1755, au moment, où, comme nous dit son biographe, son manuscrit était déjà prêt, l'école physiocratique commençait à peine à se constituer et ses productions n'étaient pas nombreuses[1]. Au point de vue économique, il ne put subir qu'une influence très restreinte de la part des Physiocrates. De ses conversations avec Turgot, Voltaire, d'Alembert, Helvétius, comme avec les autres Économistes, il dut sortir plus renforcé dans ses idées optimistes ; c'est l'avantage qu'il retira de ses entretiens avec les philosophes français,

## I

Dès le début de son enseignement à l'Université de Glascow, Adam Smith avait formé le projet d'écrire une histoire liée des sciences et des arts libéraux ; mais il trouva, sans doute, le plan trop vaste ; et, avant sa mort il fit détruire tous les papiers qui avaient servi à son enseignement ; il n'est resté que quelques fragments publiés plus tard, sous le titre d'*Essays on philosophical subjects*. Ces *Essais*, éléments de cette vaste histoire de la civilisation, sont bien caractéristiques du genre d'esprit de Smith,

1. C'est seulement en 1757, que Quesnay donne à l'*Encyclopédie* les articles *Grains* et *Fermiers*, en 1756 et en 1763 que Mirabeau publie l'*Ami des hommes*, et la *Philosophie rurale*. C'est aussi en 1763 que la *Gazette du Commerce*, le *Journal de l'Agriculture, du Commerce et des Finances*, les *Éphémérides du citoyen*, répandent les idées libérales. Mercier de la Rivière publie, en 1767, l'*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*.

de son amour pour la recherche des causes, de ses tendances scientifiques. On l'y voit aussi songeant à l'idée de Progrès, désireux d'étudier soit le développement du langage, comme beaucoup de ses contemporains, soit l'origine des différentes sciences, soit la constitution et l'organisation des différentes formes de la société civile. C'est avec ces préoccupations qu'il écrivit l'*Histoire de la logique et de la métaphysique des anciens*, les *Considérations sur l'origine et la formation des langues*. Dans ce dernier ouvrage, Smith montre comment les progrès de la société ont déterminé des modifications dans le sens des mots ; il indique les progrès réalisés par l'écriture. Dans un autre opuscule, où il traite *De l'affinité qui règne entre la musique, la danse et la poésie*, il observe que les nations primitives n'ont pas pu donner aux nuances délicates du ton l'attention que nous leur donnons aujourd'hui, et que, probablement, la poésie d'abord inséparable des autres arts du rythme, ne s'en est séparée que plus tard. Smith se plaisait surtout aux théories sur le Progrès naturel de l'esprit humain dans la recherche de la vérité. Grâce à l'histoire des sciences, il comprenait la suite et l'enchaînement des découvertes. Un de ses premiers écrits, l'*Histoire de l'astronomie*[1], est intéressant à cet égard ; il y compare la marche naturelle de l'esprit humain à la succession réelle des systèmes ; c'est dans la science astronomique que cette comparaison peut se faire le plus facilement, en étudiant les conceptions depuis les imaginations enfantines des anciens jusqu'aux systèmes de Copernic, de Galilée, de Kepler, de Newton. En dehors de ces considérations, l'*Histoire de l'astronomie* contient une idée importante, c'est un pressentiment de ce qu'Auguste Comte nommera la loi des trois états ; et un

1. Cet écrit est antérieur à 1758 (note des éditeurs anglais des *Essays* ; trad. franc., t. I, p. 277).

souvenir, peut-être, de la théorie que Turgot avait exposée en 1750 dans ses *Discours* de la Sorbonne. Il n'est pas impossible que Smith ait entendu parler de ces *Discours*; et l'on comprend aisément le plaisir qu'il trouva à causer avec Turgot. lors de son voyage à Paris, en 1765, comme le fait remarquer Dugald-Stewart. Ce dernier ne parle de ses conversations qu'au point de vue économique, il est vrai; mais il est permis de supposer que Smith connaissait de Turgot autre chose que son rôle d'administrateur et d'économiste. L'histoire de l'esprit humain est vraiment curieuse. L'homme primitif a dû être frappé par les phénomènes extraordinaires; tout ce qui n'est pas parfaitement régulier est, pour lui, produit par quelque pouvoir invisible et volontaire. Cette croyance est l'origine du Polythéisme: les dieux se préoccupaient surtout des événements extraordinaires, mais n'employaient pas leur activité à favoriser le cours ordinaire des choses[1]. Plus tard, on n'eut plus recours à ces êtres invisibles, imaginés par la crainte et l'ignorance des ancêtres. On peut donner du passage des conceptions primitives aux idées scientifiques, une raison importante: ce sont les conditions économiques. Du jour où le bien-être s'accrut, où les hommes, par suite de la civilisation, sentirent leur force et leur sécurité, où ils jouirent d'un gouvernement doux et juste, aussi bien que d'une subsistance suffisante, on vit s'éveiller la curiosité, on commença à rechercher « les principes de liaison de la nature »; la science fut créée[2].

C'est sur le même plan, et dans le même esprit que Smith avait écrit les autres fragments de l'histoire de la

1. *Histoire de l'Astronomie*; dans les *Essais*, trad. franç., t. I, p. 171 et suiv. Cf. *Histoire de la physique ancienne* (*ibid.*, t. II, p. 17), où Smith pense que l'ignorance primitive fut cause de la superstition qui attribue les événements inattendus à la volonté arbitraire de quelques êtres invisibles, agissant par des vues particulières.

2. *Ibid.....*, p. 175, 207.

civilisation. Remontant à l'origine des opinions et des institutions, prenant, dans son enseignement, modèle sur Montesquieu, il indiquait l'influence des arts économiques sur les lois et les gouvernements ; et très porté à l'étude de l'histoire politique du genre humain, il avait l'intention d'écrire un ouvrage sur les républiques grecques et romaines, ainsi que sur l'histoire des révolutions subies par les lois, à travers les différents âges de la société[1].

Il est regrettable que Smith n'ait pas mis à exécution ce vaste projet dont il nous reste simplement le plan : il nous aurait laissé une magnifique conception du Progrès, telle que, dans son propre pays, l'a élaborée plus tard Herbert Spencer.

## II

Le livre le plus connu de Smith, les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, aurait, sans doute, fait partie de ce grand ouvrage sur la civilisation ; c'est une étude de l'idée de Progrès, faite d'un point de vue spécial, et à l'occasion de laquelle Smith étudie le développement social, considéré surtout dans un de ses organes importants, la richesse. Ce livre parut en 1776, l'année même où les colonies d'Amérique proclamaient leur indépendance et se séparaient de la mère-patrie. La même époque vit la catastrophe amenée par la politique coloniale de l'Angleterre et la plus complète réfutation des principes sur lesquels reposait cette politique. Traduit dans toutes les langues, ce livre eut une grande influence en Angleterre et passa pour un nouvel Évangile[2]. Comme il avait pour but de rechercher les lois naturelles du développement des richesses, et en même temps d'in-

1. Dugald Stewart, *op. cit.*, passim, et Smith, *Théorie des sentiments moraux*, t. II, p. 263.

2. Buckle dit du livre de Smith qu'il est « probably the most important book which has even been written » (*Civilisation*, I, 194, II, 443).

diquer les moyens d'accroître les sources de la richesse nationale, tout en démontrant qu'un peuple n'atteindra son plus haut degré de grandeur qu'à la condition de maintenir l'ordre fixé par la nature et de laisser à chacun sa liberté, les économistes pensèrent, dès lors, que leur science était capable de déterminer les conditions et les limites du Progrès humain. On sait de quelles conséquences se sont accrues ces doctrines économiques, et quels développements elles ont poussé dans toutes les directions. Sans nous préoccuper du détail de toutes les vues intéressantes que contiennent les *Recherches*, nous pouvons y retrouver une importante théorie du Progrès.

L'idée essentielle qui se dégage de la *Théorie des sentiments moraux* est celle-ci : le monde moral est régi par les lois de la sympathie, et la nature a formé l'homme pour la société. Tout en reconnaissant que la justice est la base essentielle de la société[1], on admet aussi que le bonheur des hommes et celui des autres créatures raisonnables a été le but primitif de l'auteur de la nature. De plus, notre sympathie, notre bienveillance universelle nous pousse à réaliser ce bonheur, dont les hommes d'État doivent se préoccuper[2].

Dans les *Recherches*, Adam Smith revient sur les idées qu'il enseignait en 1759. Il reconnaît que chaque personne a une confiance naturelle dans son bonheur ; il ajoute qu'il y a en nous un désir naturel de changer et d'améliorer notre situation[3]. Il y a donc un progrès naturel des choses vers une meilleure condition, progrès souvent très lent ; cela est si vrai qu'à des époques rap-

1. Sans la justice, « l'immense fabrique de la société humaine s'écroule en un moment et est réduite en poussière » (*Théorie*....., t. I, p. 157).

2. Voir *Théorie*....., passim. Cf. *Lettres sur la sympathie*. Smith se rapproche ici de certaines idées de Bacon (Cf. Dugald-Stewart, *Précis*....., p. 94, 95).

3. *Recherches*....., livre I, ch. x, sect. I ; II, ch. III.

prochées, il n'est pas sensible, et l'on peut même croire parfois qu'il y a décadence. Mais le Progrès est prouvé par l'expérience, par l'histoire. On n'a qu'à se rappeler les faits intéressants que l'auteur a cités dans ses premiers traités ; et l'histoire de son propre pays lui fournit des exemples. Les faits de l'histoire de l'Angleterre montrent qu'il y a amélioration, si l'on compare le temps de la reine Élisabeth à celui de Charles II, celui de Charles II à l'époque contemporaine. Il y a eu aussi amélioration, si nous remontons plus haut, pendant l'heptarchie confuse des Saxons ou au moment de l'invasion de César. Malgré ces constatations, on peut concevoir un état encore meilleur ; et c'est cette vue qui sera pour Smith, le point de départ de son propre système, quand il parlera de l'organisation de la société.

Smith a étudié le perfectionnement économique de la société. Il part de l'idée qu'avait déjà présentée Petty, l'idée de la division du travail, et lui donne un développement et une portée considérables ; à la lumière de cette idée, il constate tous les progrès réalisés par l'humanité. Plus il y a division dans un métier, plus il y a augmentation de force et d'énergie du travail ; en même temps qu'il se divise, le travail nécessaire à l'exécution d'un ouvrage quelconque diminue beaucoup. Tels sont les faits que l'on constate dans la nature même des choses.

L'expérience nous en montre les conséquences dans l'histoire de l'humanité. Il y a correspondance entre les progrès des lumières et les progrès dans la division du travail ; peu à peu le travail intellectuel devient lui-même, l'unique occupation de quelques-uns ; ainsi s'augmentent les connaissances, et le temps est épargné. Par suite de la division du travail, les échanges entre la ville et la campagne sont plus nombreux et plus avantageux ; la société devient une société marchande ; c'est d'ailleurs la consé-

quence nécessaire de la propension de la nature humaine à échanger une chose pour une autre. Les voies de communication ont facilité la division du travail, et ont été les causes premières de la civilisation. A mesure que le travail s'est divisé, les machines ont été inventées, et leur invention a facilité, abrégé les travaux : leur perfectionnement a augmenté l'énergie du travail. La division du travail a amené l'invention et l'usage de la monnaie, car chaque homme ne fabriquant qu'un produit, mais ayant besoin des produits fabriqués par les autres, doit pouvoir facilement les échanger ; Smith décrit l'état embarrassé où ont dû se trouver les hommes, qui, voulant faire des échanges, n'avaient pas de monnaie. — De là naissent d'autres perfectionnements : chaque travailleur doit avoir à sa disposition un fond de denrées, amassé d'avance pour le faire subsister, et lui fournir la matière et les instruments nécessaires à son ouvrage : la quantité d'industrie augmente avec la quantité de fonds qui la met en action, et, par cela même, elle produit une plus grande quantité d'ouvrage ; l'augmentation de capital permet l'augmentation des machines : elle est indispensable pour maintenir la division et la spécialisation des travaux. — En même temps que se multiplient les différents arts, il naît une opulence générale dans toutes classes de la nation ; l'emploi des capitaux sert à l'avantage général de la société ; et la prospérité publique amène l'augmentation de la quantité de l'argent. De là, une hausse dans les salaires du travailleur, qui provient non pas de l'état actuel de la richesse nationale, mais de son accroissement progressif [1]. De cette façon, les basses classes de la société ont vu leur

1. Par exemple, en Angleterre les salaires sont plus élevés qu'en Écosse, parce qu'on y a commencé plus tôt à perfectionner l'agriculture et les manufactures ; et si le travail est mieux payé en Europe qu'en Chine, cela tient à ce que l'Europe est dans un état d'amélioration progressive, tandis que la Chine s'est arrêtée dans sa prospérité (*Recherches*, I, ch. VIII, et *Digression sur les variations dans la valeur de l'argent*).

état s'améliorer ; le luxe s'est même introduit chez elles, et l'on a tort de s'en plaindre ; et, remettant au point la thèse paradoxale de Mandeville, Smith montre qu'une ample récompense du travail élève l'industrie du peuple, sert d'encouragement, augmente le bien-être commun. Elle a aussi pour effet l'accroissement de la population ; et c'est un effet nécessaire dont il serait absurde de se plaindre ; la prospérité d'un pays se reconnaît à l'accroissement de la population ; et si la pauvreté n'est pas un obstacle à la génération, elle est défavorable à l'éducation des enfants. Adam Smith cite, à ce sujet, les colonies anglaises de l'Amérique septentrionale où, par suite de la haute récompense que reçoivent les travaux, la population s'est trouvée doublée en vingt-cinq ans, et où une famille nombreuse est une source d'opulence et de prospérité pour les parents [1].

Il est aisé de voir quelle est la grande valeur de ces remarques de Smith sur le développement historique des sociétés. Elles suffisent à expliquer l'histoire de l'humanité du point de vue particulier où il se place ; elles caractérisent la forme progressive qu'a prise le monde considéré dans les organes qui concourent à la formation de la richesse. Il en est encore d'autres qu'il est intéressant de noter, et qui servent à compléter la théorie du Progrès économique, exposée dans les volumes remplis de documents et de faits, que sont les *Recherches*. Ainsi, les divers types de production ont apparu successivement ; à mesure que la société progresse, le capital s'emploie d'abord à l'agriculture, puis aux manufactures, enfin au commerce extérieur ; c'est une loi naturelle qui a toujours été observée dans toute société, sauf dans les gouvernements modernes de l'Europe où l'ordre a été rétrograde et contre

1. Voir *Recherches...*, livre I, ch. I, II, III, IV, VIII ; l. II, ch. III, V ; l. IV, ch. IX.

nature[1]. Smith étudie aussi les différents effets du progrès de la civilisation sur les diverses sortes de productions distinguées entre elles suivant que l'industrie humaine peut ou ne peut pas les multiplier[2]. Il fait voir que les habitants des villes furent libres avant ceux de la campagne, et jouirent non seulement d'avantages économiques, mais aussi d'avantages moraux, sociaux, politiques, juridiques ; le commerce des villes a perfectionné l'agriculture et servi à son développement ; les connaissances acquises par les habitants des villes, et appliquées par eux aux commodités de la vie ont servi à effectuer des travaux (canaux, rivières navigables) qui ont supprimé les distances, etc.[3]. A mesure que la civilisation s'est développée avec ses qualités de luxe et de richesse, il a fallu établir la justice et un gouvernement civil : à la supériorité de la force et de l'âge, fondement de l'autorité chez les peuples primitifs, a succédé la suprématie de la naissance et de la fortune chez les peuples bergers : enfin, il a été nécessaire de séparer le pouvoir exécutif du pouvoir judiciaire. Il s'est produit aussi une évolution au point de vue des rapports internationaux ; le nombre des soldats diminue : et par suite de l'invention de la poudre et des armes à feu, une nation civilisée, pouvant seule supporter les charges de la guerre est destinée à réaliser des progrès autour d'elle[4].

Enfin parmi beaucoup d'autres, Smith signale de grands événements qui, dans l'histoire, ont été des causes de progrès pour la civilisation. C'est d'abord, l'invention de l'imprimerie. En second lieu, la découverte de l'Amérique, et celle du passage aux Indes par le Cap de Bonne-Espérance, ont augmenté les jouissances et l'industrie de l'Europe, par l'extension du commerce et les nouvelles

1. *Ibid...*, l. III, ch. I et II.
2. *Ibid...*, l. I, *Digression.*
3. *Ibid...*, l. III, ch. III, IV. Cf. l. I, ch. XI.
4. *Ibid...*, l. I, ch. X, et l. IV, ch. I et VII.

divisions du travail qu'elles ont suscitées. Et Smith ajoute qu'on ne peut pas prévoir toutes les conséquences qui en résulteront encore : c'était le moment où Cook avait effectué ses voyages successifs, dont l'Angleterre devait retirer de grands avantages.

Telles sont les constatations que fait Adam Smith, quand il retrace l'histoire passée de la société, et observe son état présent. Mais sa pensée n'est pas épuisée.

## III

Adam Smith a foi dans l'avenir, et il songe à organiser la société, toujours en prenant pour point de départ son état économique. Il se trouve en présence de deux systèmes qui avaient des partisans en France et en Angleterre, et dont la discussion s'impose ; la théorie mercantile, et la doctrine des Physiocrates. L'un ou l'autre de ces systèmes donne-t-il une définition exacte de ce que doivent être les rapports sociaux ? Smith ne le pense pas. Le système mercantile, système de contrainte et de règlements, ne voit que les intérêts commerciaux et réduit tout bien-être à la possession de l'argent[1]. Le système des Physiocrates, ou système de l'agriculture, contient une plus grande part de vérité : ces économistes ont tenu trop peu de compte de l'industrie des villes, et rabaissé la classe des manufacturiers et des marchands, pour ne considérer que la production agricole. De même qu'il juge dangereux les spéculateurs politiques[2], Smith faisant allusion à Quesnay, se méfie des idées de « quelques médecins

1. *Ibid...*, l. IV, ch. IX. Les Physiocrates faisaient la même objection aux mercantilistes ; par exemple Mercier de la Rivière, l'*Ordre naturel et essentiel des sociétés* : « L'argent n'est pas propre à la jouissance ».

2. *Théorie des sentiments moraux*, t. II, p. 47. Cf. *Ibid.*, p. 46 : « L'homme systématique croit que l'on peut disposer des différentes parties du corps social, aussi librement que des pièces d'un jeu d'échecs » ... etc... On trouve la même idée dans Hume, *Idée d'une République parfaite*.

très spéculatifs[1] », et trouve qu'il est trop absolu d'attribuer tant d'importance à la production agricole. Pour lui, ce qui fait la richesse des nations, c'est la quantité de travail dont elles sont capables et qu'elles exécutent. Locke avait déjà avancé cette idée.

Cette critique de la théorie des Physiocrates était faite au moment même où paraissaient deux œuvres capitales de cette école : les *Principes de la législation universelle* de Schmidt d'Avenstein, exposé très complet de la doctrine, et les deux ouvrages de Letrosne : l'*Ordre social* et l'*Intérêt social*.

Il faut organiser l'avenir autrement que d'après les principes de l'un ou de l'autre des systèmes qui se disputaient alors la faveur du public ; mais, malgré les critiques qu'il leur adresse, Smith retiendra des Physiocrates l'idée de la liberté. Il pense qu'on doit tenir compte, avant tout, du cours ordinaire des choses. qui se produit sans contrainte et sans violence, de la force naturelle plus puissante que tous les systèmes. Ceux-ci peuvent retarder le progrès naturel ; mais ils ne peuvent pas l'arrêter entièrement, encore moins produire un déclin[2]. Comme Petty, il a confiance dans la sagesse de la nature, qui a prévu nos maux, préparé les remèdes capables de les guérir, et ne veut pas être contrarié[3]. Aussi blâme-t-il l'extravagance,

1. *Recherches...*, l. IV, ch. IX.
2. *Ibid...*, l. II, ch. V ; l. IV, ch. IX.
3. *Ibid...*, l. IV, ch. IX : « Dans le corps politique, la sagesse de la nature a mis une abondance de préservatifs propres à remédier à la plupart des mauvais effets de la folie et de l'injustice humaine, tout comme elle en a mis dans le corps physique pour remédier à ceux de l'intempérance et de l'oisiveté. » Dans le *Traité des Taxes et Contributions*, qui date de 1662, Petty parle de « l'inutilité et de la stérilité des lois civiles positives contre les lois de la nature », et il dit : « Nous devons considérer en général que si les médecins les plus sages ne se mêlent pas trop de l'état de leur patient, observant et suivant les mouvements de la nature, plutôt que de les contredire en administrant leurs remèdes violents, en politique et en économie on doit agir de même. » *Les œuvres économiques de sir William Petty*, trad. franc., 2 vol. Paris, 1905, t. I, p. 48, 64.

les profusions, les folies du gouvernement, les erreurs de l'administration. Pour contre-balancer ces fautes, Smith compte sur les efforts personnels des individus, sur la marche naturelle des choses vers le mieux[1], sur la frugalité et la bonne conduite particulière des individus ; tels sont les meilleurs moyens pour conduire la société à la prospérité et à l'opulence[2].

Cette prospérité doit coïncider avec la plus grande liberté. Chaque homme doit être libre de suivre son intérêt à sa manière, en s'associant avec qui il lui plaît ; et, grâce aux bienfaisants arrangements de la nature, la poursuite de l'intérêt personnel est telle qu'il coïncide avec la poursuite du plus grand bonheur de la race. Cet intérêt sera atteint, si le commerce jouit de la plus grande liberté possible, si le gouvernement fait pour l'agriculture ce qu'il doit faire pour la religion, et s'il réduit au strict nécessaire son action et ses fonctions. En professant ces idées libérales, Smith est d'accord avec Josiah Tucker qui ne voulait pas admettre qu'il y ait contradiction entre les obligations relatives à la morale, et les obligations relatives au commerce[3] ; il se rencontre aussi avec Turgot qui avait publié en 1770 ses *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.*

Enfin Smith conçoit le bonheur comme devant être commun à tous les États, par suite des communications

1. *Ibid...*, l. II, ch. III : « Comme le principe inconnu de la vie animale, les efforts de chacun rendent souvent la santé et la vigueur, non seulement malgré la maladie, mais même malgré les ordonnances absurdes du médecin.

2. *Ibid...*, l. IV, ch. V. « L'effort naturel de tout individu pour améliorer sa condition, quand on laisse à cet effort la faculté de se développer avec liberté et confiance est un principe si puissant que, seul et sans autre assistance, non seulement il est capable de conduire la société à la prospérité et à l'opulence, mais qu'il peut encore surmonter mille obstacles absurdes dont la sottise des lois humaines vient souvent embarrasser sa marche, encore que l'effet de ces entraves soit toujours plus ou moins d'attenter à sa liberté ou d'atténuer sa confiance. »

3. *Tracts on political and commercial subjects*, 1758.

que le commerce doit créer entre eux. Un capital doit se répandre sur toute la terre en bâtiments ou en améliorations durables ; il faut supprimer toute entrave à sa circulation. Le propriétaire d'une terre ne peut en jouir que là où elle est située : il est forcément citoyen d'un pays ; au contraire, le propriétaire d'un capital est proprement citoyen du monde, et n'est nécessairement attaché à aucun pays particulier : il peut partout faire du commerce ; pour une raison quelconque il peut transporter son commerce dans un autre pays[1]. Tout le monde civilisé doit donc un jour former un seul atelier et un seul marché ; ce sera un acheminement à une paix universelle, et à la disparition des gouvernements, et des forces que les nations n'opposeront plus les unes aux autres, quand elles ne seront plus enfermées dans leurs limites factices.

Ce rêve d'une république économique universelle est le but que doit atteindre la civilisation. Déjà dans la *Théorie des sentiments moraux*, tout en insistant sur le caractère légitime de l'amour que nous devons avoir pour notre patrie, Smith avait remarqué que cet amour nous dispose trop souvent à voir avec une maligne jalousie la prospérité et l'agrandissement des peuples voisins ; il avait protesté contre les préjugés nationaux, blâmé le patriotisme sauvage d'un Caton. Il n'avait pas craint de descendre des théories abstraites dans le domaine des faits précis et actuels : et à propos de la rivalité de la France et de l'Angleterre, il jugeait qu'il était au-dessous de la dignité de deux nations si puissantes de s'envier réciproquement leur prospérité intérieure, l'amélioration de leur agriculture, de leurs manufactures et de leur commerce. Ces biens, pense-t-il, sont le perfectionnement du monde dans lequel nous vivons et, « chaque nation ne doit pas

1. *Recherches...*, l. III, ch. IV, fin : « Un marchand n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est indifférent en quel lieu il tienne son commerce ». Cf. l. V, ch. II.

seulement les rechercher pour elle-même, mais par amour de l'humanité, et en favoriser plutôt qu'en contrarier l'accroissement chez les autres nations[1] ». L'idée qui s'épanouit ainsi chez Smith n'était cependant pas nouvelle. Elle était connue en Angleterre. A la fin du XVIIe siècle, Dudley North avait soutenu que, relativement au commerce, le monde n'est qu'une nation[2] ; Grégory King avait démontré que le marchand de céréales, tout en faisant des bénéfices, est utile à la société[3] ; et Josiah Tucker avait signalé la solidarité des intérêts dans la nation et entre les nations, comme un effet de la Providence divine et du Christianisme le plus pur.

Hors de l'Angleterre, cette thèse était soutenue, dès 1652, par un économiste hollandais, Pierre de la Court, d'après lequel « les véritables intérêts de tous les pays consistent dans la commune prospérité des régents et des habitants ». Pierre de la Court pensait aussi que la liberté, sans laquelle une nation n'est qu'un Pistrinum ou une prison, fait un paradis du plus nécessiteux pays du monde[4] ».

Enfin, dans le pays duquel Smith avait eu l'occasion de se rapprocher le plus, dont il aimait les hommes et les idées, en France, la pensée d'un internationalisme économique se retrouve dès le début du XVIIIe siècle, chez Boisguillebert[5] : plus tard chez d'Argenson, qui voit déjà

1. *Théorie...*, p. VI, sect. II, ch. II (t. II, p. 34-38).

2. Dudley North, *Discourses upon trade, principally directed to the causes of the interest, coinage, clipping and increase of money*. London, 1691.

3. Gregory King, *Natural and political observations and conclusions upon the state and condition of England in 1696*.

4. Pierre de la Court, l'*Intérêt de la Hollande*, traduit sous le titre : *Mémoires de Jean de Witt, grand pensionnaire de Hollande*, par M. de *** (3e Édition, Ratisbonne, 1709).

5. Boisguillebert, *Dissertation sur la nature des richesses*, ch. V, éd. Daire, p. 410-411 : « La nature aime également tous les hommes et les veut pareillement sans distinction, faire subsister... Elle ne connaît ni différents états, ni divers souverains, etc. »

l'Europe devenir une « foire générale et commune[1] » ; et, si certains Physiocrates, par crainte des excès du mercantilisme, semblent se méfier de la liberté du commerce extérieur, et le subir plutôt que d'en désirer le développement[2], ceux que Smith a certainement connus, comme Turgot et Letrosne, appellent de leurs vœux cette communication universelle des États[3].

Après la Révolution française, un Anglais, s'inspirant des idées de celui qui en est le représentant intellectuel, de Condorcet, reprendra avec enthousiasme les vues de son compatriote Smith. Godwin soutiendra que toutes les richesses du monde sont un capital commun ; et il associera cette pensée économique aux rêves enthousiastes sur le règne de la Raison, et le bonheur universel[4].

Il est intéressant de constater comment les conceptions économiques de Smith, développées et agrandies sous l'influence des événements de l'époque, vont rejoindre les idées sociales et politiques de Condorcet sur le Progrès indéfini, et l'avènement de la Justice.

1. D'Argenson, *Lettre* [anonyme] *à l'Auteur du Journal Œconomique, au sujet de la dissertation sur le commerce de M. le marquis Belloni ; Journal Œconomique*, avril 1751 « Qu'on laisse faire la multitude... Elle apprendra que le passage des marchandises d'un État à l'autre devrait être aussi libre que celui de l'air et de l'eau. Toute l'Europe ne devrait être qu'une foire générale et commune. »

2. C'est « un mal nécessaire » (Mercier de la Rivière, *Ordre naturel...*, éd. Daire, p. 548), « un pis aller pour les nations auxquelles le commerce intérieur ne suffit pas pour débiter avantageusement les productions de leur pays » (Quesnay, *Du commerce*, édit. Oncken, p. 484).

3. Turgot, *Lettre à Mademoiselle de Lespinasse*, 1770 : « Quiconque n'oublie pas qu'il y a des États politiques séparés les uns des autres et constitués diversement, ne traitera jamais bien aucune question d'économie politique » (*Correspondance*, éd. Guillaumin, t. II, p. 800). — Letrosne, *De l'ordre social* : « Ce n'est pas précisément l'exportation que nous demandons, c'est la liberté indéfinie. »

4. Godwin, *Inquiry concerning Political Justice and its influence on Morals and Happiness*, 3d édition. London, 1798.

# CHAPITRE V

## LES THÉOLOGIENS : PRICE, PRIESTLEY, PALEY

Les problèmes qu'abordaient Adam Smith et les Économistes français n'étaient pas les seuls qui préoccupaient, au XVIII^e siècle, la pensée anglaise. En France naissaient des doctrines nouvelles de socialisme et de communisme ; mais en Angleterre, ce n'est pas uniquement dans l'ordre économique que s'étaient élevées d'importantes controverses. Dès le début du siècle on se passionnait pour les questions théologiques ; on discutait sur la nature de Dieu, sur la valeur des livres révélés, sur les miracles. Déjà des théologiens tels que George Turnbull et Hartley ont émis des idées relatives au Progrès des sociétés ; sans être un théologien, Hume avait dit son mot dans le débat en écrivant l'*Histoire naturelle de la Religion*. C'est encore chez des théologiens que, à l'époque de Hume et d'Adam Smith, nous trouvons d'importantes manifestations de l'idée de Progrès. Leur vie et leur action se prolongent très avant dans le siècle, et vont rejoindre les événements de la Révolution française : tenant compte de l'époque où ils ont publié leurs ouvrages, nous suivrons l'idée de Progrès chez Richard Price, John Priestley et William Paley.

I

Price est un mathématicien, un philosophe et un théologien; prédicateur dissident, il s'inspire de Clarke, de Wollaston et de Butler. Représentant autorisé du rationalisme en Angleterrre, il combattit les théories de Locke, soutint la valeur des idées morales, leur origine *a priori*, la liberté morale, l'obligation. Attiré par les questions politiques, il accueillit avec enthousiasme les premiers triomphes de la Révolution française, dont il ne vit pas la fin[1] : et ce fut, pour Burke, l'occasion d'une de ses plus vigoureuses attaques contre les principes révolutionnaires. C'est à la défense de ces principes que peuvent se rattacher ses vues sur le Progrès et ses conceptions sur l'organisation de l'État[2].

Comme Cudworth qu'il cite, Price croit à une finalité qui a tout ajusté et accommodé dans la nature. La faiblesse et l'imperfection de la raison humaine, dans notre état présent, doivent être une raison de plus d'admirer la sagesse et la bonté de Dieu[3]. Il n'y a pas d'exemple montrant que la direction primitive de la nature serait le mal : dans l'ordre universel, comme pour chaque individu, il y a un excédant du bien sur le mal. Cet optimisme n'a rien de contradictoire avec les plaintes que

1. Dans un *Sermon* (4 octobre 1789), Price parlait de la venue prochaine du millenium; le duc de La Rochefoucauld et l'archevêque d'Aix lui écrivirent au nom de l'Assemblée nationale, et Price publia leurs lettres avec son sermon.

2. *A review of the principal questions and difficulties in Morals*. London, 1758. 3[e] édition, 1787. — *Observations on the nature of civil liberty, the principles of Government and the justice and policy of the war with America*, 3[d] édition. London, 1776.

3. *A review*..., préface v, et p. 24, 130. Cf. Cudworth, *Treatise of eternal and immutable morality*.

peut susciter le temps présent : Price est alarmé du luxe de son époque : il craint de voir diminuer la population[1]; aussi a-t-il été de ceux qui ont été soucieux d'améliorer l'état de leurs contemporains ; il s'était occupé de questions de mutualité ; il avait proposé un système de caisses de retraites, pour les personnes âgées, qui eut un grand succès ; l'ouvrage dans lequel il l'exposait amena la réorganisation des sociétés qui existaient en ce moment[2].

Attentif à la pratique, Price a l'idée du changement continuel dans les choses humaines : à la même époque, tout est différent chez les différentes nations, et ce qui est bien dans un certain état social est mauvais dans un autre. Cette apparente relativité des notions morales nous montre que ce qui rend les hommes plus ou moins vertueux, c'est le degré de supériorité qu'ont en eux les principes de la morale. Or la moralité peut s'accroître. Comme Bacon, comme tous les penseurs de son pays et de son siècle, Price pense que l'intelligence, considérée spéculativement, est certainement capable d'un développement infini ; avec beaucoup d'entre eux il admet qu'il en est de même au point de vue moral ; car spéculation et moralité s'influencent mutuellement. Chaque progrès dans la découverte de la vérité, toute addition à la force de la raison est accompagnée de connaissances morales gagnant en étendue et en force. La connaissance produit après elle un plus grand attachement au bien, de plus fortes intentions pour le pratiquer, une direction plus sûre et plus invariable de la volonté vers lui, — avantages que renforcent encore l'habitude et l'exercice répété. En un mot, il n'y a pas de terme de développement moral et intellectuel au delà duquel nous ne puissions pas aller par notre activité (*industry*), notre attention, une bonne

1. *On the present state of the population in England*, 1779.
2. *Treatise on reversionary payments*. London, 1769.

culture de l'esprit (*due culture*) ; un progrès infini s'ouvre devant nous[1].

Cette fin, la seule concevable pour nous, de la Providence et du gouvernement divin, c'est le bonheur, que la vertu tend à augmenter. Le Progrès est donc dans la moralité[2]. Price parle même d'un gouvernement divin, dont nous voyons seulement le commencement ; ce gouvernement est loin d'être encore arrivé au point de perfection que nous espérons, et où nous pensons qu'il doit atteindre. La vertu n'est pas toujours accompagnée du bonheur qu'elle doit produire, l'histoire de l'humanité le prouve suffisamment ; et ce monde est plutôt une école pour notre éducation et notre progrès vers la vertu, qu'un poste d'honneur et de bonheur pour elle[3]. C'est l'affirmation d'un gouvernement moral du monde et d'un état futur de récompenses et de punitions.

Cette théorie de métaphysique morale et de religion naturelle se complète, dans le domaine des faits pratiques, par les vues de Price sur le gouvernement des États, et ses plans politiques. Au moment où le gouvernement anglais avait commencé les hostilités contre les colonies américaines, et où celles-ci allaient voter la Déclaration d'indépendance, proclamer la recherche du bonheur comme un des droits donnés à l'homme par le Créateur, Price publia ses *Observations sur la nature de la liberté civile*[4]. Les libéraux accueillirent cet ouvrage comme un chef-d'œuvre ; on en fit faire une édition à bon marché ; et en quelques mois, soixante autres mille exemplaires furent vendus. Les *Observations*, où certains virent la production

1. *A review*..., p. 304, 392-396. « We have the utmost scope for improvment an everlasting progress before, and infinite advance to make. »
2. *Ibid*..., p. 403, 441, 449.
3. *Ibid*..., p. 450-453.
4. *Observations on the nature of civil liberty, the principles of government and the justice and policy of the war with America*. London, 1776.

d'un utopiste dangereux[1], s'inspiraient des idées françaises, et professaient une grande admiration pour l'Amérique, asile futur du genre humain.

Selon Price, tout gouvernement civil, digne d'être appelé libre, est la création du peuple, et n'a d'autre but que son bonheur. Price a peu de goût pour la constitution anglaise : en moraliste qu'il est, il gémit sur la corruption de son époque, sur les complications suscitées par la politique coloniale[2] ; aussi, conformément aux principes de Rousseau, pense-t-il qu'on ne peut jouir de la liberté civile que dans les petits États, où chaque membre donne son suffrage, tandis que, dans les grands États, il faut des représentants. Voulant éviter la licence et le despotisme, qui sont plus proches alliés qu'on ne le croit généralement, il affirme que tous les pouvoirs du gouvernement ne doivent être que des délégations en vue de certaines fins. Il n'admet pas le droit divin ; cette doctrine avait déjà été réfutée par Locke[3] et par Priestley[4]. Puisque, selon l'opinion de Montesquieu, chaque homme est son propre législateur, il faut reconnaître à un peuple le droit de disposer de ce qui lui appartient ; l'attitude de l'Angleterre vis-à-vis de l'Amérique était opposée à ce droit naturel, et à la liberté.

Il faut donc penser, selon Price, que la liberté est la condition de tout progrès, de toute dignité pour l'individu, de la prospérité des arts et des sciences ; conformément à ces principes, la constitution la plus parfaite serait celle qui admettrait un corps de représentants avec un conseil héréditaire et un magistrat suprême, pouvoir exécutif.

1. Burke a fait remarquer la parenté entre les théories révolutionnaires en politique, et les doctrines *a priori* des métaphysiciens ; et au dire d'un critique (Leslie Stephen, *op. cit.*, IX, 3), les écrits de Price seraient une « illustration » de cette parenté.

2. *Observations on Civil Liberty*, 1776 ; *Additional Observations*, 1777.

3. *On Government*.

4. *An Essay on the first principles of government*, 1768. Voir plus loin.

Price comprend aussi qu'il se crée une confédération d'États qui seraient libres dans leur constitution, mais unis par des alliances ou des conventions, et reconnaissant un conseil suprême.

Telle serait l'organisation parfaite des États, déduite de l'idée morale, et vers laquelle doit s'acheminer l'humanité, mue par son désir de Progrès.

## II

Price est réputé comme un des premiers écrivains qui aient pris, dans leurs écrits, le ton véritable de l'esprit révolutionnaire. A peu près à la même époque, des doctrines analogues étaient professées par un homme qui était aussi un théologien, et son ami, par John Priestley. Celui-ci appuya plus fortement que Price sur les idées de Progrès et de rénovation sociale ; et s'ils se rejoignent dans leurs conclusions relativement aux questions du jour, leurs principes théoriques diffèrent ; leurs doctrines sont diamétralement opposées.

Homme d'une activité étonnante, Priestley a abordé toutes les questions du savoir humain : son œuvre est immense ; il fut mêlé aux événements politiques de son pays, et il a laissé une trace dans l'histoire de la pensée de son siècle.

Priestley ne construit pas de doctrine à priori ; il veut, au contraire, remplacer la métaphysique par les méthodes scientifiques, et il a montré, par ses recherches et ses découvertes, ce que l'effort scientifique pouvait donner. Partisan de la nécessité, il eut, à ce sujet, une polémique avec Price ; il soutenait que les mobiles de l'homme sont nécessairement déterminés par les lois de la matière[1]. Il

1. *The doctrine of Philosophical Necessity*. London, 1777. *Three dissertations on the doctrine of Naturalism and Philosophical Necessity*. London, 1778.

est donc matérialiste. Il accepte l'hypothèse de Hartley sur les vibrations ; et, quand en 1775, il republie ses *Observations on Man,* il exprime des doutes sur la spiritualité de l'âme dans une *Dissertation* qu'il met en tête du livre; mais il affirme son immortalité suivant le dogme chrétien de la résurrection[1]. Priestley voulait, en effet, combiner la théologie et la science, rendre les questions sur Dieu et l'âme accessibles aux méthodes ordinaires de l'investigation scientifique. En lui se retrouve à côté du savant matérialiste, un profond théologien, comme le fait s'était déjà rencontré pour Hartley. Prédicateur unitaire anglican, un des fondateurs de la secte, il lutta pour la religion : comme il avait passé par plusieurs sectes, son opinion théologique est très particulière : quoique attaché au Christianisme, il a une certaine inclination pour la religion naturelle : mais il combattit les philosophes, les orthodoxes, les sectaires[2]. Il pensait que la mort du Christ n'a pas suffi pour racheter entièrement le pécheur[3]; et cette pensée théologique, unie à ses capacités, à son talent scientifique l'amena à accepter la croyance au Progrès. C'est encore un trait de ressemblance avec Hartley, qu'il regardait comme son maître. Mais cette croyance trouva aussi un terrain tout préparé dans un homme de science qui s'intéressait aux questions historiques, à un moment où se préparaient de gros événements pour son pays et pour l'Europe.

Il ne faut pas oublier que Priestley était très épris des idées françaises, et qu'il attaqua Brown, qui dans ses *Sermons,* avait lui-même attaqué l'*Émile*, et voulait faire accepter par le gouvernement un projet d'éducation contraire à celui de Rousseau. Aussi, dès 1765, dans son *Trea-*

1. *Letters on Materialism and Hartley's theory of the human Mind.* London, 1776. *Disquisitions on Matter and Spirit,* 1777.

2. *Institutes of natural and revealed religion* (1752), 1772-74. *Evidence of Religion ; Corruptions of Christianity,* 1782. *Letters to a Philosophical Unbeliever,* 1708.

3. *The scripture Doctrine of remission,* 1761.

*tise on Civil government,* parle-t-il du Droit naturel de l'homme, du Bien général, dont l'idée bien comprise doit jeter la plus grande lumière sur tout système de politique, de morale, et même de théologie, des penseurs qui ont été des partisans du Progrès, ses compatriotes Bacon, Bolingbroke, Adam Smith, et des Français : Voltaire et Turgot.

C'est surtout dans ses *Lectures on History and general Policy* que Priestley a exposé ses idées sur le Progrès. Ce livre date de 1788, de la veille de la Révolution française ; Priestley y montre comment l'histoire, sorte d'expérience anticipée, est l'unique source où l'on pourra puiser pour perfectionner la science des gouvernements, et la condition du progrès pour un peuple. Mais, avant cette époque, Priestley avait écrit d'autres traités politiques qui nous serviront à compléter les doctrines des *Discours*[1].

Priestley est partisan de la nécessité : et, selon lui, cette doctrine nous conduit à affirmer que tout ce qui est est bien ; si, par suite d'autres doctrines, on ne voit pas la connexion des choses entre elles, on soutient l'existence actuelle du mal ; aux yeux d'un partisan de la nécessité, l'idée d'un mal réel absolu disparaît complètement. Cette vérité à laquelle sont favorables les Écritures, a une influence sur la conduite de l'homme et sauvegarde nos plus chères espérances de bonheur[2].

Priestley connaît la doctrine orientale, et grecque,

1. *Treatise on Civil government,* 1765. *An Essay on the first principles of government, and on the nature of Political, civil and religious liberty,* 1768, 2d édition. London, 1771. *Lectures on History and General Policy.* Birmingham, 1788, 2 vol. *Observations sur l'importance de la révolution américaine et sur les moyens de la rendre profitable au monde,* 1785. *Discours sur l'histoire et sur la politique en général,* trad. par le citoyen Cantwell. Paris, an IV, 2 vol. Cf. Cuvier, *Éloges historiques.*

2. *The doctrine of philosophical Necessity illustrated,* sect. IX et XII. Cf. *Discours,* LXVII, où Priestley montre que les progrès de tout ce qui amène le bonheur sont dus à des événements qui, à première vue, parurent très funestes ; par exemple, les persécutions.

d'après laquelle le monde est soumis à des destructions et des rénovations successives et sans fin [1] ; il accepte comme historique la légende de la Chute [2] ; mais il pense que les panégyriques de l'âge d'or sont des fictions poétiques ; ce qui, au contraire, est certain, c'est que les vices des hommes disparaissent à mesure que leurs gouvernements se perfectionnent [3] ; et Priestley prend comme exemples les changements qui ont eu lieu dans la constitution des États de l'Europe, et en particulier, de l'Angleterre. Que l'on compare l'antiquité et l'époque moderne, on verra que ce qui est courant aujourd'hui passait, il y a quelques siècles, comme un luxe ; Priestley appuie son opinion sur celle de Voltaire qu'il cite à ce sujet [4]. Grâce à ces améliorations, on voit l'espèce se multiplier à mesure que les moyens de subsistance deviennent plus faciles ; c'était ce qu'avait soutenu Hume qui contesta justement les opinions sur la prétendue population des nations anciennes [5]. En un mot, l'ordre général des choses actuelles est préférable à ce qu'il était autrefois ; nous sommes supérieurs aux anciens.

On peut se rendre compte de quelle façon l'humanité est passée de l'état primitif à l'état supérieur où nous la voyons aujourd'hui. La cause essentielle de cette transformation, c'est la différence qu'il y a entre l'intelligence humaine et l'intelligence animale. Priestley reprend la comparaison qui a été faite bien des fois avant lui ; il y insiste, y revient à plusieurs reprises [6]. Il indique aussi le fait de la division du travail, cite Adam Smith et son fa-

1. *The History of the Philosophical Doctrine concerning the Origin of the Soul and the Nature of Matter*. Birmingham, 1782, p. 311 sqq.
2. *Corruptions of Christianity*. Birmingham, 1782.
3. *Discours*, t. II, p. 128, 133. Cf. *An Essay.....*, p. 3.
4. *Ibid.....* Disc. L, LVIII, LIX.
5. *Discours.....*, t. II, p. 360 ; *Disc.* LXVI.
6. *Ibid.....*, t. I, p. 15. Cf. *An Essay*, p. 2 et 91.

mieux exemple des épingles, qu'il renforce d'un autre fait tiré de la vie sauvage [1].

De là, sont nés les progrès de l'humanité dans tous les ordres. Il y a progrès dans les sciences ; et Priestley était bien qualifié pour en parler, puisqu'il attacha son nom à de grands travaux de physique et de chimie [2]. Le progrès des sciences a provoqué le progrès des arts ; l'un et l'autre sont dus, non au climat, mais aux relations politiques et économiques des États entre eux : les arts produisent, à leur tour, la sociabilité, augmentent la puissance des États, et multiplient les relations qui favorisent les progrès de toutes les sciences. Si les arts, comme la peinture, la musique, la poésie ont des bornes presque visibles, qu'il est impossible de dépasser, il n'en est pas de même des sciences dont l'esprit humain ne peut pas concevoir les limites [3].

Il y a aussi des progrès dans les sociétés, les lois et les mœurs. Ces progrès ne marchent pas d'un pas égal ; la loi ne vient souvent qu'après les mœurs pour fixer ce que la raison et la nécessité ont provoqué. La multiplicité des lois est une suite véritable de la civilisation ; quand il y a peu de lois, c'est que les hommes ont peu de rapports entre eux ; on peut voir cette progression en examinant les codes criminels et les idées relatives à la propriété [4].

Si l'on examine aussi les gouvernements, on constatera, qu'aux premiers temps, les différentes parties en sont très peu distinctes : plus tard, on distingue trois parties : le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire, le pouvoir exécutif. Grâce à ces observations historiques, on s'expliquera

1. *Ibid.....*, t. II, p. 208. Priestley montre les difficultés qu'ont dû surmonter les Indiens qui ne connaissaient pas la hache, instrument élémentaire cependant.

2. *Ibid.....*, t. I, p. 21. Cf. l'*Histoire de l'Électricité*, où, en 1767, Priestley donnait un exposé rapide de l'origine et des progrès de cette science.

3. *Ibid.....* Disc. L.

4. *Ibid.....*, t. I, p. 124 ; t. II, p. 165 ; Disc. XLVIII.

la croissance ou la chute des empires, sans recourir à des causes trop nombreuses ou trop compliquées, ou à des causes trop simples [1].

Après avoir dit que les événements qui ont contribué à tous les progrès modernes sont l'invention de la poudre à canon, la découverte du passage du cap de Bonne-Espérance, la découverte de l'Amérique, l'extension du commerce européen, la prise de Constantinople par les Turcs, Priestley n'hésite pas à affirmer que « ces changements ont rendu la race humaine plus heureuse, que notre coin du monde est un paradis en comparaison de ce qu'il était jadis [2]. » Il le prouve, dans une série de chapitres, par les faits de l'histoire ; il cite les avantages du commerce, des colonies : il prend même la défense du luxe dont il faut pallier les excès par l'éducation, surtout dans les grandes capitales ; mais on ne doit pas oublier les causes réelles du bonheur ; il ne faut pas le réduire aux différences de gouvernements, de lois, de commerce ; on doit songer surtout aux mœurs, aux coutumes ; et, comme Priestley est un théologien, il signale l'importance de la religion pour la société, tout en remarquant les fâcheux effets de la superstition et de l'intolérance [3].

Puisque, en un temps très court, un homme d'aujourd'hui connaît tout ce qui a été fait avant lui [4], il est aisé de concevoir comment les hommes deviendront, de jour en jour, plus heureux. La fin de ce monde sera paradisiaque au delà de tout ce que peuvent concevoir nos ima-

1. *Ibid.....*, t. II, p. 64, 11-18.
2. *Ibid.....*, t. II. p. 26-27.
3. *Discours*, XXXVI, XXXVII, XLIX, LI, LII, LIV-LVI. Priestley définit ainsi la religion : « le principe qui dirige la conduite des hommes par la crainte des peines ou l'espoir des récompenses dans ce monde-ci ou dans un autre, sans distinction des fausses religions ou de la véritable » (t. II, p. 305). Pour lui, le gouvernement civil ne peut pas avoir de connexion avec la religion pas plus qu'avec tout ce qui dépend de l'opinion.
4. La même idée sera, plus tard, exprimée par Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 2e leçon, t. I, p. 65.

ginations. Ces vues peuvent paraître extravagantes ; elles sont cependant suggérées par la conception véritable de la nature humaine, et elles proviennent du cours naturel des choses. Voilà pourquoi, ayant toujours pensé à ces questions, Priestley disait, au début de l'*Essai sur les premiers principes du gouvernement* : « La contemplation de ce sujet me rend toujours heureux. »

Il est de nombreuses raisons qui nous autorisent à espérer un état de bonheur pour l'humanité. La divine Providence se préoccupe du sort du genre humain, et de la conduite de ce monde : les sociétés civiles, qui sont encore dans leur enfance, doivent progresser, comme les autres arts, et elles ont pour objet le bonheur de leurs membres [1]. Ce doit être la préoccupation de tout gouvernement. Celui-ci ne doit pas s'occuper de tout ; mais il est certains sujets dont il ne doit pas se désintéresser : il faut qu'il songe à réaliser les conditions nécessaires à l'augmentation des lumières, à encourager l'instruction, qu'il se préoccupe des pauvres, de l'agriculture, de la multiplication de la race, bien que la force d'une nation ne soit pas toujours proportionnée au développement de la population, mais dépende aussi des mœurs et de la frugalité [2]. Si un gouvernement doit faire des réformes, il faut procéder avec prudence. Priestley accepte la manière de voir de ses compatriotes ; il se méfie des hypothèses à priori auxquelles il préfère les données de l'observation et de l'expérience ; il critique vivement les systèmes imaginés par Morus et Harrington, et ne veut pas qu'on légifère pour l'éternité [3].

1. *An Essay*......, p. 263 (Cf. *Discours*, LXVI, p. 254 : « The government is the great instrument of this progress of the human species towards this glorious state. »

2. *Discours*......, t. II, p. 44-48, 51, 56, 199.

3. *Ibid*....., t. I, p. 20-21 : « Le système de Morus est devenu proverbialement le synonyme d'une chimère » ; t. II, p. 52.

En prenant l'expérience pour guide, on peut voir déjà que l'esprit humain s'ouvre aux vues les plus généreuses et les plus larges sur les choses ; bien que les établissements ecclésiastiques aient retardé le Progrès, la politique et la religion sont mieux comprises ; la tolérance gagne du terrain à vue d'œil. Attentif à ce qui se passait en France, Priestley pense qu'un nouvel ordre de choses se prépare, grâce aux progrès de la Raison [1].

Ce n'est pas seulement dans les *Discours* que Priestley annonce, comme un voyant d'autrefois, les transformations futures de la société. Ces idées avaient été exprimées par lui bien avant l'année 1788. En 1765. dans l'*Essai,* Priestley avait déjà recherché quels principes de gouvernement pourraient conduire le genre humain au bonheur, et il pensait au régime représentatif pour les grandes nations ; il citait Rousseau, protestait en faveur des droits du peuple, de l'égalité de tous sans considération de fortune ou de puissance, et de la plus grande liberté politique. Il comptait sur l'éducation pour perfectionner l'homme, et s'inspirait certainement des doctrines de l'*Encyclopédie*, Il pensait que notre bonheur dérive de sources toujours nouvelles ; et qu'avant de quitter ce monde, nous goûterons une félicité d'anges.

Quelques années plus tard, en 1772, les expériences qu'il fait sur le gaz acide carbonique, le bioxyde d'azote, l'oxygène, et dont il donne le résultat dans un ouvrage qui attira l'attention de l'Europe, lui fournissent l'occasion d'affirmer sa foi en la science et dans les résultats pratiques qu'elle doit avoir. Il entrevoit le bonheur du genre humain, grâce à l'initiative de quelques esprits d'élite plus féconds en cela que les rois [2].

1. *Treatise on Civil government*, p. 266-296 : « The minds of men are opening to large and generous views of things. »

2. *Experiments and observations on different kinds of air* (*Philosophical Tractations*, t. LXII, 1774-77). Traduct. française, par Rozier, 1773, par

Enfin, dans les *Discours*, Priestley est encore plus précis ; il écrit au moment où se prépare la Révolution française. Il signale les inconvénients de la monarchie, et glorifie la démocratie. Les lumières et l'instruction se répandront dans la dernière classe de la société, qui en saura plus sur les questions politiques que les savants d'aujourd'hui : condition pour que le peuple s'organise en vue du mieux. Chaque pays voudra faire, avec le plus de justice possible, le commerce, et verra qu'il y a avantage, à conserver la paix ; s'il y a des différends, on les règlera autrement que par la guerre. « la terre redeviendra, comme autrefois, un paradis » ; les animosités nationales s'affaiblissent[1]. Ces réflexions n'empêchent pas Priestley de reconnaître que les guerres, en excitant l'émulation et le génie des hommes, ont rendu quelques services aux sciences, et aux nations[2] ; mais, dans l'avenir, il n'est pas besoin de ces causes pour produire d'heureux changements ; le cours même des choses les annonce. « Les progrès des sciences, l'esprit d'invention, et les travaux de toute sorte produiront encore des changements dont nous ne pouvons pas avoir d'idée[3]. »

Ces prophéties philosophiques se réalisèrent dans la Révolution française. Burke se signala par son antipathie

Gibelin, 1782 : « Quand je considère les progrès que les connaissances naturelles ont faits dans le siècle dernier et quand je me rappelle tant de siècles féconds en hommes qui n'avaient d'autre objet que l'étude, il me paraît qu'il y a une providence particulière dans le concours des circonstances qui ont produit un si grand changement ; et je ne puis m'empêcher de me flatter que ceci servira d'instrument pour opérer, dans l'état du monde actuel, de nouveaux changements qui seraient d'une bien plus grande conséquence pour son avancement et son bonheur..... Les grands et les riches donnent en général moins d'attention aux travaux scientifiques ; mais cette perte est réparée par des hommes qui, avec du loisir, de l'esprit et de la franchise, sont dans un rang moyen ; circonstance qui promet plus pour la continuation des progrès que la protection des grands et des rois » (Préface).

1. *Discours*, XLIX, LI, LXII.
2. *Ibid*....., LXVI-LXVIII, passim.
3. *Ibid*....., t. II, p. 441.

contre l'esprit réformateur de la France, tandis que l'historien Gibbon pensait que les plus grandes espérances sont permises, parce que, depuis le commencement du monde, chaque siècle a augmenté et augmente encore les richesses réelles, le bonheur, l'intelligence et, peut-être, les vertus de la race humaine[1]. Priestley prit la défense de la Révolution, qui donnait raison à ses vues d'avenir. Citant les prophètes Esaïe et Michée, il pense que la Révolution sera pour le genre humain, la béatitude promise dans l'Ancien Testament, l'époque où il n'y aura plus de guerre, où les épées deviendront des socs de charrues. Pour lui, comme pour Price, l'époque millénaire n'est pas loin ; et c'est la France qui accomplira l'œuvre prophétique[2]. Cet enthousiasme pour les idées françaises valut à Priestley une certaine animosité de la part de ses compatriotes ; mais la France reconnut en lui un homme personnifiant les idées nouvelles. L'Académie des Sciences le nomma associé étranger ; la Convention le proclama comme un de ses membres, et lui donna le titre de citoyen français.

Plus tard, il songea encore à ses projets de rénovation sociale. En 1799, se souvenant sans doute d'une idée de Hartley, il publiait une adresse aux Juifs où, d'après les révélations de Daniel et de saint Jean, il leur annonçait leur prochain rétablissement en Palestine, la réunion de toutes les croyances et la fondation du règne de gloire ; ces grands événements devaient avoir pour symptômes la destruction du pouvoir papal, de l'empire turc et des royaumes d'Europe. Les victoires de Nelson devaient accomplir les prédictions contenues dans le XIX^e^ chapitre d'Esaïe, et il pensait que Napoléon était le libérateur promis à l'Égypte.

1. Gibbon, *Histoire de la décadence de l'Empire romain*, t. VII, traduct. Guizot.

2. *Letters to Burke in answer to his Reflexions*, 1791. Conclusions de la dernière *Lettre*.

La vie et les actes de Priestley étaient d'accord avec ses écrits. Sa croyance au Progrès ne l'abandonna jamais, et, même au moment de mourir, il affirmait sa foi au bonheur universel, quand il disait à ceux qui l'entouraient : « Je vais m'endormir comme vous, mais nous nous réveillerons tous ensemble, et j'espère, pour un bonheur éternel. »

## III

Des idées analogues sur le bonheur des sociétés se trouvent chez un contemporain de Priestley, qui fut au contraire un adversaire de la Révolution française. William Paley, familiarisé avec les études de droit, de théologie, professeur de l'Université, haut dignitaire de l'Église anglicane, écrivit, à part des livres théologiques, des ouvrages de morale qui eurent un grand retentissement[1], devinrent classiques parmi les étudiants anglais, et furent l'objet de nombreuses discussions[2]. Disciple de l'évêque Law qui voulait réconcilier le Christianisme avec les théories scientifiques, et croyait au Progrès continu de la race[3], il s'est aussi inspiré de Abraham Tucker[4]; il en fait l'éloge, et a sans doute fait des emprunts à son livre, quand il a lui-même traité du bonheur. Tucker avait appris de Hartley la valeur du phénomène de l'association des idées,

1. *Moral and Political Philosophy*, 1785. *A view of the Evidences of Christianity*, 1794. *Horæ Paulinæ*, 1790. *Natural Theology or evidences of the existence and the attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, 1802. *Reasons for contentement, addresed to labouring classes*, 1792 (brochure dirigée contre la Révolution française). — *The works of W. Paley*, 5 vol. London, 1825. Nos renvois se rapportent à cette édition. *Principes de philosophie morale et politique*, traduit de l'anglais sur la XIX[e] édition, par J.-L.-S. Vincent, 2 vol. Paris, 1817.

2. Gisborne, *The Principles of Moral philosophy investigated*, 1789 ; Pearson, *Remarks, Annotations*, 1800-1801.

3. *Considerations on the Theory of Religion*, 1745.

4. *Light of Nature pursued*, 1768-78.

qu'il appelle « *translation* » ; il pensait qu'elle transforme le métal commun de l'égoïsme en or de bienveillance, et il est certain que ses croyances optimistes ont influencé Paley.

Les théories de Paley n'ont pas l'ampleur de celles de Priestley ; elle ne sont pas revêtues de la même éloquence prophétique ; mais elles sont encore le résultat de l'activité sociologique et théologique de l'Angleterre, dont il y avait eu autrefois des exemples avec Turnbull et Hartley [1].

Pour Paley, le fondement de la morale est la volonté de Dieu, manifestée par l'intérêt général. Pour prouver l'existence de Dieu, il se sert de la preuve téléologique dont il donne une exposition populaire, comme avaient fait avant lui Tucker, Bolingbroke, Clarke, Hales [2], et le bonheur est également distribué parmi les différents ordres de la société. Ce sont là les affirmations optimistes ordinaires. Mais Paley croit, en outre, à l'état perfectionné des connaissances morales à son époque, et cela malgré les différences qu'on ne saurait nier entre les opinions, les coutumes suivant les pays, et il en revient toujours à la croyance en la bonté de Dieu qui, en créant le genre humain, a désiré son bonheur et à tout disposé dans ce dessein ; le mal, s'il existe, n'a jamais été l'objet de l'invention [3]. Le bonheur consiste, non pas dans l'acquisition d'avantages superficiels, mais dans l'exercice des affections sociales. C'est pourquoi, dans son livre, Paley a uni la politique et la morale, comme il associe la lumière naturelle avec les décisions de l'Écriture. Il est de plus convaincu de la forte influence des théories

1. On peut remarquer la ressemblance du titre de l'ouvrage de Paley avec celui de Turnbull, *the Principles of Moral Philosophy*.
2. Paley, *Natural Theology*.... : de la montre nous inférons l'existence de l'horloger, les inventions humaines nous font admettre un artisan divin, etc
3. *Works*....., t. I, p. 14-27 ; 43-46.

sur la pratique, pensant que, trop souvent, les mots nous abusent et ont de l'influence sur les ignorants [1].

Les convictions théologiques de Paley, et l'usage qu'il en fait ne l'empêchent pas de faire appel aux données expérimentales que les économistes et les sociologues avaient répandues en Angleterre quelques temps avant lui. Il emprunte à Adam Smith l'idée de la division du travail, en modifie quelque peu la portée : selon lui, c'est la propriété qui, au cours du développement de la société, a amené, parmi les hommes, cette chose nouvelle : la division en professions distinctes : pour que cette division s'accomplît, il fallait pouvoir échanger les produits, ce qui suppose la propriété. Si l'état civilisé a des avantages sur l'état sauvage : ils proviennent de cette source [2]. De plus la propriété encourage les arts qui font les commodités de la vie, en appropriant à l'artiste le bénéfice de ses découvertes et de ses perfectionnements [3].

A l'époque actuelle, plus que jamais, c'est le travail, c'est-à-dire le commerce uni à l'agriculture, qui favorise un des progrès essentiels, la population. Tout en indiquant la valeur relative des divers échanges pour les avantages d'un État, Paley fait observer que l'argent et l'or n'habillent ni ne nourrissent les hommes ; ils ne font pas la véritable richesse, comme le croyaient les partisans du système mercantile ; ils peuvent simplement être une cause active de la population en stimulant l'industrie et en facilitant les moyens de subsistance ; car si l'argent sort d'un pays en plus grande quantité qu'il n'y entre, le pays s'appauvrit et se dépeuple. Paley pense qu'il y a progression régulière du bonheur et de la population ; la diminution de la population est le plus grand

1. *Ibid.....*, t. I, p. LIX (Préface).
2. La même idée se trouve déjà dans Ferguson, *An Essay on the history of civil Society, loc. cit.*
3. *Ibid.....*, t. I, p. 67-78.

mal dont un État puisse souffrir. Mais la cause véritable, la condition essentielle de ce bien, et de ce progrès — de l'augmentation de la population, — c'est l'union régulière, le mariage tel que le conçoivent les lois civiles et la morale ; c'est aussi, certainement, la satisfaction de nos besoins, même des besoins du superflu devenu aujourd'hui chose si nécessaire, comme disait Voltaire ; mais il faut bien se garder du mauvais luxe, qui, ne pouvant pas être satisfait, entraîne au célibat, et tarit la source de la population. En un mot, c'est de la morale que provient tout progrès, tout bonheur véritable [1].

A ces progrès de l'ordre économique, il faut joindre un progrès essentiel de la civilisation moderne : c'est la disparition de l'esclavage : il est dû au Christianisme. A mesure que la connaissance et l'autorité de cette religion feront des progrès dans le monde, elles en banniront ce qui reste de cette odieuse institution [2].

Nous sommes donc redevables de toutes les améliorations à la morale et à la religion, et c'est d'elles que nous devons en attendre encore d'autres.

Dans la seconde partie de son ouvrage, Paley traite des éléments de la science politique, et il fait l'histoire du gouvernement civil. Il fut d'abord patriarcal ou militaire. L'autorité est, le plus souvent, résultée de la guerre : l'autorité du vainqueur subsista après ses victoires ; et peu à peu le pouvoir devint héréditaire, ne serait-ce que pour éviter les luttes que suscite une élection [3].

Paley est opposé à l'idée du contrat social, comme le voulait Locke ; un contrat de ce genre ne donnerait aucune autorité aux lois ; cette théorie conduit à

1. *Ibid.....*, t. II, p. 50-90.
2. *Ibid.....*, t. I, p. 145-148.
3. *Ibid.....*, t. I, p. 299-304.

des conclusions contraires au perfectionnement et à la paix de la société humaine; car, si elle répondait à la réalité, il faudrait s'en tenir à la forme de gouvernement qu'on a trouvée établie, quelque absurde et dangereuse qu'elle paraisse[1]. David Hume avait déjà dit qu'une génération ne pouvait pas, par ses résolutions, engager les générations à venir. Mais si Hume attribuait au gouvernement des origines de hasard, Paley qui est un esprit profondément religieux, pense que l'obligation des sujets d'un État est fondée sur la volonté de Dieu, reconnue par l'utilité (*expediency*); car cette volonté a pour objet tout ce qui favorise le bonheur de l'espèce humaine, et la société civile favorise ce bonheur. C'est pourquoi le gouvernement d'Angleterre est un bon gouvernement, car il est formé par la combinaison des trois formes simples de gouvernement; il comprend la monarchie, l'aristocratie (la chambre des lords) et la république (la chambre des communes).

La doctrine du Progrès est, en somme, pour Paley, la glorification du gouvernement sous lequel il vivait: elle est aussi pleine de souvenirs de Hume, de Ferguson, et tient étroitement au mouvement des idées religieuses de l'Angleterre du XVIII[e] siècle.

A ces théories d'un penseur optimiste satisfait du présent s'opposèrent, du vivant même de Paley, des affirmations analogues à celles de Priestley. Elles venaient de partisans de la Révolution française. Thomas Paine pense, en 1791, que l'ancien ordre social sera balayé : il croit à l'avènement prochain du millenium ; il est partisan de la forme républicaine et se réclame de Rousseau pour affirmer les revendications du peuple ; la Révolution d'Amérique a été le premier exemple d'un gouvernement fondé

1. *Ibid.....*, t. I, p. 310-324

sur la raison [1]. Voyageant en France en 1792, Th. Paine fut élu à la Convention. William Godwin, dont nous avons eu déjà occasion de parler, croit à une nouvelle Jérusalem. Swift et Mandeville lui ont appris qu'il y a de la corruption dans la société, et il a pris chez Rousseau, Helvetius et d'Holbach le zèle révolutionnaire. Il rejette toute tradition, songe à tout reconstruire par des principes abstraits, et croit en la toute-puissance de la vérité qui l'emportera, malgré la lutte qu'elle doit soutenir contre le principe contraire. Les vices ne sont pas éternels : car l'homme est indéfiniment perfectible. Le Progrès est un corollaire du développement de la science ; grâce à elle, la vie humaine sera prolongée. Franklin a montré la puissance de la raison sur la matière ; il en sera de même dans l'ordre social par la disparition des anciennes erreurs. Les objections de Malthus relatives à la population n'embarrassent pas Godwin ; et il attend avec confiance le millenium dont parlaient Price et Priestley. Ce sera l'état de nature ; et il viendra ce jour bienheureux où il n'y aura ni guerre, ni crimes, où il n'y aura pas besoin de justice ni de gouvernement, où l'on ne connaîtra plus ni mort, ni douleur, où tout homme recherchera naturellement le bien de ses semblables [2].

C'est surtout chez les poètes anglais que se retrouvent les tendances à l'idéalisme social. Coleridge et Southey, pensant que le mal ne peut pas être éternel, songent à la justice, à la fraternité ; pour eux, la raison conduira *nécessairement* l'homme à la vertu et à la félicité. Coleridge, de tendance mystique, pense que Dieu, présidant

1. *Rights of Man*, 1791.
2. *Inquiry, etc.*, II, 528 : « In that blessed day, there will be no war, no crimes, no administration of justice, as it is called, and no government. Besides this, there will be neither desease, anguish, melancholy, nor resentement. Every man will seek with ineffable ardour the good of all. Mind will be active and eager, and yet never disappointed. »

aux destinées, amènera le bien absolu. La Révolution française paraît, à ces penseurs, comme capable d'affranchir les esprits. Il en est de même pour Blacke, Burns, et Thomas Campbell. Après 1800, les poètes anglais conserveront l'idéal de la Révolution, affirmant que les principes du droit et de la justice doivent dominer les faits, et que les forces morales sont les conditions essentielles du Progrès humain[1]. A des idées venues de Platon s'associent, dans ces esprits, non pas seulement les conceptions d'un Price ou d'un Priestley qui leur font abandonner les doctrines parfois timides de Hume ou de Ferguson, quand il s'agissait de juger le présent, mais surtout les pensées enthousiastes venues de France et puisées dans les ouvrages de Condorcet.

1. Voir Cestre, *op. cit.*

---

## CHAPITRE VI

## CONCLUSIONS DU LIVRE SEPTIÈME

Le XVIII^e siècle anglais, dont nous avons étudié, dans ce livre, la participation à l'idée de Progrès, présente, pour l'historien des idées, un singulier mélange de doctrines et de théories. Après la forte secousse donnée au pays par la Révolution de 1688, les partis se trouvent dans un repos relatif; le Whiggisme et le Torysme acceptent, avec peu de modifications, le corps de doctrines qui constituent les principes de la Révolution. C'est principalement sur le terrain théologique que s'engagent les luttes les plus sérieuses ; et à ce point de vue l'activité de l'Angleterre fut considérable. La seconde moitié du siècle se signale aussi par un important mouvement commercial et économique ; luttant contre la France, les Anglais lui enlèvent la suprématie maritime et coloniale, mais subissent l'influence de ses idées, et du mouvement que préparait la Révolution. C'est l'œuvre des penseurs, — de quelques théoriciens isolés, peut-être, car les idées françaises ne se sont pas introduites dans la masse de la nation : certains penseurs même sympathiques à notre pays, sont toujours portés à adapter à leur tempérament national les doctrines pour lesquelles ils manifestent de l'enthousiasme,

Il est aisé de voir quelles influence a subies la pensée

anglaise. C'est d'abord celle du rénovateur qui agit profondément sur le milieu intellectuel du XVIIIe siècle ; on n'a pas oublié les ouvrages de Bacon, ni la portée pratique de sa philosophie ; et l'on a appris de lui que la raison doit se mettre au service de l'humanité. On ne se souvient guère de Hobbes, partisan de l'absolutisme politique ; son système n'eut d'influence que par les réfutations qu'il provoqua ; et, pour ce qui concerne l'avenir humain, Hobbes pensait que la vie est un mouvement perpétuel qui, ne pouvant avancer en ligne droite, se convertit en un mouvement circulaire[1]. Ce fut Locke qui fut surtout le directeur des esprits ; on garda de lui sa philosophie empirique, son apologie de la libre pensée, et ses doctrines politiques. Il avait écrit un plaidoyer en faveur de la Révolution de 1688, mais essayé, en même temps, de poser des principes applicables à tous les États, tels que le droit du peuple et sa souveraineté, l'idée de la liberté et du droit naturel ; et l'idée du contrat qu'adoptèrent les penseurs libéraux servira à répandre les idées démocratiques. Locke pensait aussi que tout le pouvoir du gouvernement civil se borne aux choses de ce monde, et n'a rien à faire avec le monde à venir ; c'est l'idée du perfectionnement social, attribué au gouvernement, en dehors de toute idée surnaturelle.

Ce n'est pas seulement à leurs compatriotes du siècle précédent que se rattachent les penseurs anglais du XVIIIe siècle. Ils subissent aussi l'influence des Français, et en particulier de Descartes. Des critiques français, tels que Le Bossu, les Pères Rapin et Bouhours, Boileau, Perrault, Fontenelle faisaient loi outre-Manche. Quant à Descartes, on dit souvent que l'esprit anglais est opposé à la méthode à priori ; cependant dès 1660, John Smith, de Cambridge était un partisan de Descartes ; un religieux

1. *De la nature humaine*, ch. VII.

de l'ordre de Saint-François, Antoine Legrand introduisit et propagea en Angleterre le cartésianisme [1]; le théologien John Norris était un disciple de Malebranche [2]. Malgré l'opposition de l'évêque Parker, de John Sergeant, de Cudworth qui était cependant à moitié cartésien, la philosophie de Descartes s'établit à l'Université de Cambridge; la physique de Rohault y était devenue classique. Un ouvrage cartésien, la *Logique de Port-Royal* était traduit en Anglais, comme le fut aussi, dès son apparition, la *Vie de Descartes* par Baillet.

Cela suffirait pour montrer l'importance qu'avait prise dans l'esprit anglais, la philosophie de Descartes. Mais encore, les penseurs les plus importants, ceux qui comme nous le disions plus haut, étaient plus susceptibles d'influencer le XVIIIe siècle anglais, eurent une grande obligation à Descartes. Ils ont, comme lui, la conception de la possibilité d'un corps de vérités fondées sur l'analogie mathématique. Hobbes voyagea en France, connut la philosophie cartésienne; il dut remarquer qu'elle aboutissait à la pratique comme la doctrine de Bacon, et il voulut fonder la science politique sur l'expérience et sur les mathématiques. Il se rapprochait de Descartes par ses habitudes d'esprit positif et indépendant, par sa lutte contre les préjugés et les théories scolastiques. Comme lui, il rejette l'autorité et les vieilles croyances. « Si l'on veut respecter l'antiquité, dit-il, c'est l'âge présent qui est le plus vieux. » More est un correspondant de Descartes qu'il cite avec éloges; il est séduit par le grand principe que tous les faits de la nature sont déterminés par des lois, et par cette philosophie qui proclame le triomphe de la raison; il a aussi l'espérance d'un perfectionnement

1. *Institutiones philosophiæ*, 1675; *Apologia pro R. Descartes contra Samuelum Parkerum*, 1679. Les ouvrages de Legrand forment « an entire body of philosophy according to the principle of the famous R. Descartes. »
2. *Ideal World*, 1701-04.

général et il l'attend d'une postérité pacifique et éclairée[1].

Dans ses écrits, Cumberland imite la forme mathématique de la démonstration ; la réputation de Descartes, le progrès de la physique mathématique avaient fait que cette forme de démonstration commençait à être considérée comme la forme véritable de la science. Chez Locke lui-même, on retrouve l'influence de Descartes ; on sait que la lecture de Descartes lui donna le goût de la philosophie : et ne soutenait-il pas que la moralité est susceptible de démonstration comme les mathématiques, bien qu'il signalât la diversité des jugements moraux suivant les peuples[2] ? Enfin, Clarke, zélé propagateur de la physique nouvelle, retient les principales affirmations du cartésianisme ; il pense aussi que la moralité, comme les mathématiques, est fondée sur « les éternelles et nécessaires différences des choses. » Il se sert de comparaisons mathématiques. Nier le caractère obligatoire du devoir est aussi absurde que d'affirmer qu'un tout n'est pas la somme des parties.

En un mot, unie à celle de Galilée et de Képler, l'influence de Descartes avait appris aux hommes à regarder en avant plutôt qu'en arrière, à penser aux découvertes futures plutôt qu'aux opinions des anciens, à ne pas s'asservir à leur autorité. Ce mode de pensée, devenu courant au XVII^e siècle en Angleterre, se renforce encore au siècle suivant.

Sans parler des philosophes déistes qui lisent les ouvrages de Spinoza, Wollaston et Butler se souviennent de la méthode et des arguments de Descartes. Shaftesbury

1. *Enchiridion Ethicum*, 1667. *Lettres sur la piété désintéressée*.

2. Locke, *Essai*....., l. III, ch. XI, sect. 16. Cf. Leclerc, *Éloge de Locke* : « Les premiers livres qui donnèrent quelque goût de l'étude de la philosophie à M. Locke, comme il l'a raconté lui-même, furent ceux de Descartes. » Cf. Dugald-Stewart, *Histoire des systèmes philosophiques*, t. I, p. 194-216.

connaît et critique le *Cogito* ; il pense que les maximes politiques, tirées de la considération de la balance du pouvoir sont « aussi évidentes que les principes mathématiques. » Gershom Carmichael reprend, modifie le *Cogito*, et critique les preuves de l'existence de Dieu. Chez des écrivains, dont nous avons longuement parlé, on retrouve une idée essentiellement cartésienne, l'idée de la dépendance et de la solidarité des sciences. Pour Turnbull, comme pour tous les Écossais, le rôle de la logique est de rechercher comment chaque science est « secourue et illuminée par les autres » ; elle doit montrer la connexion naturelle, l'intime dépendance de toutes les sciences entre elles[1]. La même idée est exprimée par le médecin Hartley[2].

Il est donc légitime de parler de l'influence cartésienne sur la philosophie anglaise ; et les doctrines du Progrès que nous avons étudiées, malgré leur caractère spécial et national, se rattachent à celles qu'on avait professées en France[3].

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les Anglais aient pris à la France certaines idées, car au moment où la vie mondaine apparaît en Angleterre, c'est la France qu'on imite. Mais il faut remarquer aussi que l'Angleterre présente au XVIIIe siècle des caractères qui lui sont bien propres dans ses mœurs et dans sa civilisation. C'est un siècle de réformateurs, et tout le monde songe à l'amélioration de la société. Bakewel transforme et réforme le bétail de son pays ; Arthur Young son agriculture, Howard les prisons, Arkuright et Watt son industrie, Bentham son droit pénal. C'était, en même temps, une époque de prospé-

1. *Observations upon liberal Education.*
2. *Observations on Man*, p. I, ch. III, sect. II, prop. 88.
3. Peut-être d'Alembert a-t il exagéré cette influence, quand il a dit (*Discours préliminaire*) : « L'Angleterre nous doit la naissance de cette philosophie que nous avons reçue d'elle. »

rité ; le pays s'enrichit, les récoltes sont abondantes, les villes s'accroissent et s'embellissent. Au bonheur matériel, s'ajoutait l'épanouissement intellectuel de la nation. En littérature, Pope, Swift, Richardson, Fielding, Thomson produisent leurs meilleurs ouvrages ; et, dans le domaine scientifique, un travail qui parut extraordinaire, parce qu'il était exécuté par un seul homme, attira l'attention de tous : Éphraïm Chambers publiait, en 1728, la *Cyclopœdia or the Dictionnary of arts and sciences* qui devait servir de modèle à l'œuvre gigantesque de Diderot et d'Alembert.

Après la Révolution de 1688 apparut un esprit qui est particulier à l'Angleterre et qui s'accorde avec le genre d'idées que nous avons étudiées ; c'est l'esprit sérieux, réfléchi, l'esprit moral. Des hommes, comme lord Chesterfield, ne songent, en matière d'éducation, qu'aux manières extérieures et à la frivolité, mais ils sont une exception. Montesquieu reconnaît que les Anglais sont « recueillis, vivent beaucoup en eux-mêmes et pensent tout seuls ». On pense au monde moral, à la conscience ; on a l'idée du devoir qui provoque partout des fondations, des associations ; la préoccupation morale est le fondement de la vie publique. Nous avons remarqué ce souci qui pénètre les nombreux livres dont nous avons eu à parler.

La morale n'est pas séparée de la religion ; on rappelle les grandes idées de la Bible, où l'on trouve une source d'émotions toujours nouvelles. On pense que le bonheur et la sainteté ne sont que deux idées différentes d'une seule chose, et que tout le soin de notre vie devrait être de nous attacher à Dieu, et d'obéir à ses commandements ; par la moralité, l'esprit s'élève à la perfection divine[1].

1. Voir Butler, *Sermon* XIII ; on trouvait déjà les mêmes idées dans le *Sermon sur le progrès de la grâce*, de Jérémy Taylor, et dans les *Select Discourses*, de John Smith. Voir Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, t. III, passim

Ce mouvement religieux venait, en partie, de l'Écosse qui a joué un grand rôle dans la philosophie du XVIII^e siècle. C'est, en Écosse, que se concentra l'activité intellectuelle de la Grande-Bretagne à cette époque. Il s'y était produit une grande exaltation religieuse dont la philosophie était le reflet ; tous les métaphysiciens écossais parlent avec respect de l'Écriture sainte : et c'est parmi eux que nous avons trouvé des théoriciens du Progrès, tels que Shaftesbury, Turnbull, David Hume, Ferguson, Adam Smith. Hume est le seul qui ne soit pas attaché à la tradition, mais il est un moraliste, et il essaie, comme ses contemporains, de résoudre les questions économiques sans perdre de vue le souci de la moralité [1].

Au XVIII^e siècle, la question religieuse occupe une place prépondérante dans l'esprit anglais. Le pays ne sortait-il pas d'une révolution où la religion avait joué un grand rôle ? Aussi, cette époque de prédicateurs, de théologiens fut-elle fertile en discussions de toutes sortes. Guillaume III avait été très tolérant au point de vue religieux ; une grande indépendance individuelle s'était produite ; de là des sectes innombrables. Dans le *Conte du Tonneau*, Swift, qui était partisan d'une église établie liée à l'État, attaquait, avec une ironie mêlée de sérieux, toutes les querelles religieuses et théologiques. Plus tard, on lut les livres de théologiens comme William Law, Warburton, William Adams, John Douglas, George Campbell, Hugh Farmer, Scherlock. Ce dernier veut prouver que le Christianisme a mieux fait que la pure religion de la nature ; il paraît même se souvenir de l'argument de Pascal contre les incrédules, et sur les avantages que présente la croyance à la religion. Mais, en même temps, il y avait, en Angleterre, un important courant de déisme, d'indépendance religieuse qui, du rationalisme de Clarke,

1. Voir Mac Cosh, *op. cit.* Cf. Espinas, *art. cité*.

allait à libre pensée de Collins, Tolland et Tindal, et à l'incrédulité de Bolingbroke [1]. Celui-ci joua un rôle important dans les discussions de l'époque. Très sympathique aux Français, surtout à Voltaire qui lui décerne de grands éloges, il rapporta dans son pays des idées nouvelles provenant du Club de l'Entresol, qu'il fréquenta. Libre penseur, en ce sens qu'il voulait « chercher la vérité sans passion ni préjugé », il s'inspire de Richard Simon, dans sa critique des Livres Saints.

Nous avons même trouvé des alliances qui peuvent paraître singulières. On se dit théologien et l'on professe des opinions qui, d'habitude, ne se rencontrent pas chez des théologiens. Locke avait eu la préoccupation de purifier la théologie, et Hartley, qui plaide la cause du Christianisme, n'a-t-il pas essayé de concilier une psychologie moitié sensualiste et moitié matérialiste avec des convictions morales très profondes et des idées religieuses ? Il en fut de même de Price et Priestley.

C'est au milieu de cette fermentation des esprits, et de ce mélange d'opinions que s'est développée, comme nous l'avons vu, la doctrine du Progrès. On a même voulu établir un rapport entre les idées religieuses et les affirmations relatives au Progrès, tandis que les incroyants seraient opposés à l'idée d'une amélioration possible ou réelle des choses du monde [2]. Cette connexion d'idées peut, en effet, être établie pour certains penseurs ; les doctrines de Hartley, de Price et de Priestley en seraient un exemple. A côté d'eux nous citerons encore But-

1. En 1712, Addison disait qu'il n'y a plus que l'apparence du Christianisme dans l'usage de la vie et la conversation ordinaire. En 1715, Leibnitz (*Lettre à la princesse de Galles*) jugeait que la religion naturelle même s'affaiblit en Angleterre et Montesquieu dit en 1730 (*Notes de voyage*) : Point de religion en Angleterre. Il ne faudrait pas prendre ces appréciations au pied de la lettre, et conclure de là que l'Angleterre était systématiquement incrédule.

2. Voir Leslie Stephen, *op. cit.*

ler. Théologien, évêque et prédicateur, il admet que Dieu gouverne le monde, qu'il y a un plan providentiel ; il a l'idée d'une liaison des choses passées, présentes et futures, d'une adaptation complète, dans l'avenir, des races qui suivront aux lois de la nature, et d'un bonheur qui naîtra de la vertu [1].

Le philosophe qui mena avec le plus d'ardeur la guerre contre la libre pensée, c'est l'évêque Berkeley. Berkeley est aussi un optimiste et un partisan du Progrès. Au même moment où il combattait Collins par ses articles du *Guardian*, Berkeley soutenait que l'état social était meilleur que l'état de nature [2]. Il a le souci de l'amélioration de l'humanité, et considère souvent, avec amertume, la situation morale et politique de l'Angleterre qui ne lui paraît pas aussi bonne que sa situation matérielle. Craignant de voir dégénérer son pays, il veut enrayer cette décadence ; le désastre de la Compagnie de la mer du Sud le porte à croire que la cause de tout le mal est l'indifférence religieuse [3] ; il pense que le bonheur reviendra avec la religion, avec la réglementation des mœurs qui en sera la conséquence. Et, quand il désespère d'améliorer la vieille Europe, il songe à l'Amérique, qui lui paraît devoir être un monde idéal, si l'on va lui enseigner la vraie religion [4]. Dans l'*Alciphron*, où il s'attaque spécialement aux libres penseurs de son temps, Berkeley a soin de montrer son optimisme, que tous les déboires personnels

1. Butler, *Sermons on Human Nature*, 1726. *The Analogy of Religion natural and revealed to the constitutions and course of nature*, 1736. *Traité de l'analogie de la nature et de la religion*. Paris, 1821.

2. *Discours sur l'obéissance passive*, 1712.

3. *Essai pour prévenir la ruine de la Grande-Bretagne*. 1721. Cf. Stuart-Mill, *La philosophie de Berkeley*, trad. par E. Cazelle (*Revue philosophique*, 1re année, p. 244), et Penjon, *G. Berkeley*, Paris, 1879.

4. *Projet pour assurer la prospérité de nos églises dans les plantations étrangères et la conversion des sauvages d'Amérique, par la fondation d'un collège dans les îles Sumener, autrement appelées îles de Bermude*, 1725.

qu'il a subis ne sauraient abattre[1] ; le genre humain se développera en accomplissant les préceptes de la religion ; et, quand, à la fin du dialogue, il traite la question du mal, Berkeley aboutit à une théorie analogue à l'optimisme de Leibnitz. Bien qu'il se plaigne souvent des progrès croissants de l'immoralité[2], Berkeley croit à l'action de la philosophie sur le gouvernement civil d'un pays et sur l'opinion publique[3] ; et il se sent entraîné par le devoir qui oblige tout homme envers le genre humain ; pour préconiser l'usage de l'eau de goudron qu'il estimait comme une panacée, il écrit la *Siris* ; cette magnifique dissertation sur l'interprétation de la nature fut le résultat de son amour pour l'humanité souffrante, et de sa croyance à un état meilleur[4].

Comme Butler, Berkeley est croyant et partisan du Progrès : il est aussi un réformateur convaincu. Au contraire, un incrédule, adversaire de l'Église et du Clergé, Mathew Tindal est, en même temps, pessimiste. Tournant en dérision les superstitions et les miracles de la Bible, prédécesseur de Voltaire qui verra en lui « le plus intrépide défenseur de la religion naturelle », Tindal cherche à montrer que le Christianisme n'a rien ajouté à la révélation intérieure de la volonté divine ; et la loi de la nature est si parfaite que rien ne peut l'améliorer. Loin d'être un perfectionnement relativement à l'ancien état de

1. *Alciphron*, début : « Si les événements ne sont pas en notre pouvoir, il dépend toujours de nous de tirer bon parti même des accidents les plus funestes. ».

2. *Discours aux magistrats et aux hommes d'État sur l'énorme licence et l'irreligion de ce temps*, 1736.

3. « Quoi qu'on puisse dire, celui qui n'aura pas longuement médité sur Dieu, sur l'esprit humain et sur le *summum bonum*, deviendra peut-être un assez habile ver de terre ; ce ne sera jamais, à coup sûr, qu'un triste patriote et un triste politique » (*Siris*).

4. Berkeley proteste, cependant, contre le mépris qu'on a pour les anciens qui n'ont pas professé certaines erreurs de notre temps ; c'est, sans doute, une allusion aux croyances religieuses du passé, en opposition avec la librepensée contemporaine.

l'humanité, comme le pensait Berkeley, le Christianisme est, selon Tindal, aussi vieux que le monde et que la création [1]. Aussi, ne faut-il parler de progrès dans aucun domaine. La nature humaine est la même dans tous les temps; et s'il y a eu changement, c'est plutôt en mal. Quel homme impartial, ayant comparé le passé et le présent, peut penser que le monde est devenu meilleur depuis l'époque de Tibère; qui peut affirmer que, sous l'inspiration du Christianisme, la portion de l'humanité qui l'a accepté sera plus parfaite que le reste du genre humain, parce qu'il aura continué dans sa dégénérescence et dans sa corruption? Tindal maintiendra ses affirmations de libre penseur pessimiste contre les objections que lui feront au nom de la religion, cause de la disparition de nombreux maux, des penseurs comme Stebbing, Berkeley et Leland [2].

De même, Wollaston qui fonde une morale universelle, ne relevant que de la raison et en dehors de toute révélation, est convaincu de la misère du genre humain : selon lui, le bonheur est rare et n'est pas une conséquence de la vertu. L'histoire du genre humain ne parle que de corruption, de guerres, de maux innombrables, et ne peut pas être lue sans terreur et sans larmes. On ne peut éviter le pessimisme que par la croyance en la réalité d'un autre monde, et en l'immortalité de l'âme [3].

Il y a bien, comme l'a vu Leslie Stephen, une certaine connexion entre la croyance au Progrès et les idées religieuses; et il serait curieux de remarquer qu'en France,

1. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 1730.

2. Stebbing, *Use and Necessity of Revelation*, 1731. Berkeley, *Alciphron*, 1732, dial. V, § 12; Leland, *An Answer to a late book entitled : Christianity as old as the Creation*, Dublin, 1733. Ce dernier pense que nos facultés, réduites à elles-mêmes, sont insuffisantes pour condamner la théorie de Mandeville qu'il juge pessimiste de son point de vue de théologien. Il faut la croyance chrétienne.

3. *The religion of nature delineated*, 1722.

ce serait plutôt l'attitude contraire qui a prévalu. Voltaire, les Encyclopédistes sont à la tête du mouvement de libre pensée, glorifient la Raison, dont ils attendent tous les progrès, tandis que, pour eux, la religion a été une cause d'arrêt dans la marche de la civilisation. Mais, il ne faudrait pas généraliser cette vue de l'historien anglais ; elle n'est pas absolument exacte si l'on considère, dans son ensemble, le milieu intellectuel du XVIIIe siècle en Angleterre.

Bolingbroke est un optimiste : il a dû aider Pope dans la composition de l'*Essai sur l'Homme* ; ce poème est issu de leurs conversations ; mais Bolingbroke est un incrédule, et Warburton qui acceptait la formule optimiste : Tout ce qui est est bien, tenait essentiellement à se séparer de lui ; il ne cacha pas son dissentiment, dans les quatre lettres qu'il écrivit, après sa mort, lors de la publication de ses œuvres. Leland avait la même attitude que Warburton [1].

D'autre part, certains penseurs de tendances religieuses sont plutôt enclins au pessimisme. Samuel Johnson est opposé au Déisme, à celui de Rousseau en particulier ; mais, bien qu'il essaie de se tenir à égale distance des optimistes et des pessimistes, c'est plutôt avec ces derniers qu'il est d'accord. L'expérience des choses humaines suffit pour ôter toute illusion à ceux qui croiraient encore au bien universel ; il se méfie des utopies, n'espère pas un millénium, car le mal a des causes que ne peuvent pas atteindre les réformateurs [2]. Wesley, organisateur religieux d'une activité incroyable, veut fonder le Christianisme sur le sentiment, qui est comme la voix de Dieu parlant à l'âme ; avec Fletcher, il dénonce les vices des na-

1. Leland, *Reflections on the late lord Bolingbroke's. Letters on the study and use of history*. Dublin, 1752.

2. Johnson, *Vanity of Human Wishes*, 1749 ; *Rasselas*, 1759 ; *The false Alarm*, 1770.

tions tant anciennes que modernes[1]. John Brown, ministre anglican, lança de violentes diatribes contre les mœurs de l'époque ; il constatait la décadence des mœurs, des arts, de l'esprit public, l'exagération du luxe. Son livre *Estimate of the Manners and Principles of the Times,* publié en 1757, eut une grande popularité ; il fut traduit en français[2]. Écrit à l'occasion du découragement national, il aurait, si l'on en croit Voltaire, provoqué le réveil du pays et causé le succès des Anglais. Enfin, un gentilhomme écossais, magistrat érudit, James Burnett, lord Monboddo, très lié avec des évêques, adversaire de Newton et de Locke, est un partisan décidé des anciens qu'il imite même dans ses habitudes de vie ; il méprise les modernes, et démontre la dégénérescence physique de la race[3].

On ne peut donc pas dire que, même en Angleterre, il y ait toujours eu alliance entre les idées religieuses et la doctrine du Progrès ; les vues spéculatives, les opinions théologiques, politiques sont mêlées et dépendent souvent des circonstances et des événements.

C'est précisément l'état social et politique de l'Angleterre qui explique certaines idées, et une attitude particulière des penseurs de ce pays relativement à l'idée de Progrès.

Dans la seconde partie du XVIII[e] siècle, on se soucie moins de théologie. Les recherches scientifiques préoccupent tous les esprits, et leurs résultats vont créer un conflit avec les croyances religieuses. On s'aperçoit de l'in-

1. Wesley, *Appeals to Men of Reason and Religion,* 1743-5 ; *Original Sin,* 1757.
2. *Les mœurs anglaises ou Appréciation.....* La Haye, 1758.
3, Monboddo, *On the origin and progress of language,* 6 vol. Édinburgh, 1773-92 : *Ancient Métaphysic or the Science of universals,* 6 vol. Edinburgh, 1779-99.

fluence de la philosophie de Newton ; on fait des découvertes en chimie, en géologie, en mythologie comparée, on conteste les assertions de la *Genèse*, et l'on songe à appliquer la méthode scientifique aux phénomènes sociaux. En même temps, ce sont les discussions politiques qui absorbent presque toute l'énergie intellectuelle ; on se tourne vers les questions pratiques qui font oublier à certains les recherches purement théoriques. Si, dans la première partie du siècle, un Bolingbroke, dégoûté de la lutte politique, se réfugia dans la calme retraite des recherches philosophiques, plus tard, Priestley quitta son laboratoire et sa bibliothèque pour se jeter au plus fort de la querelle politique. On subit en cela l'influence des idées françaises ; et dans les traités que l'on publie sur la liberté civile et le gouvernement civil, on trouve plus que « de rares échos » des doctrines de Rousseau [1]. On sent de tous côtés que quelque chose de nouveau se prépare ; mais si les réformateurs anglais proposent de distribuer le pouvoir plus équitablement, ils ne songent pas à une reconstruction totale de la société. Le parti radical ou réformiste qui s'était formé depuis la guerre d'Amérique demandait l'émancipation du peuple, mais n'était pas un parti de révolution. Price et Priestley protestaient qu'ils traçaient seulement un tableau idéal de la meilleure forme de gouvernement ; et, comme presque tous les théoriciens de la perfectibilité, ils sont des admirateurs de la constitution britannique. Bolingbroke avait déjà affirmé qu'il serait toujours prêt à la défendre ; Ferguson pense que la vraie liberté civile a été réalisée par l'esprit national du peuple anglais. Malgré ses fortes critiques contre les mœurs du temps, Brown croit à la valeur de la constitution anglaise ; et l'on se méfie des projets de réformes préconisés en France ; c'est le cas de Sterne, de Goldsmith qui sont plutôt des conser-

1. Cf. Cestre, *La Révolution française et les poètes anglais*. Paris, 1906.

vateurs. C'est bien une idée anglaise de croire que les mœurs et les institutions d'un pays ne peuvent pas, à volonté, se transporter dans un autre ; aussi la masse de la nation éprouve-t-elle une certaine résistance à l'égard de la doctrine des droits absolus des hommes, et des constitutions élaborées par les penseurs, en dehors des données de l'expérience et de la documentation[1]. Pour les Anglais, une réforme ne peut se faire que si l'on reste en même temps attaché aux traditions dont une époque est le résultat ; aussi admirent-ils tant Montesquieu, qui faisait leur éloge.

A part cet attachement au passé, caractéristique de l'esprit anglais au XVIII[e] siècle, on s'explique encore l'admiration des théoriciens pour leur gouvernement, qui est le produit de leurs efforts et de leur éducation. Dans un pays où Locke avait affirmé l'indépendance de l'individu au commencement de toute société, on est conscient de la liberté politique ; l'Angleterre, pays de *self government* et de régime parlementaire, était une exception en Europe, où il n'y avait que des monarchies absolues. Depuis le commencement du XVII[e] siècle, on y jouissait de la liberté de la presse ; et dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, on vit la fondation des grands journaux, la naissance des clubs où se discutaient toutes les opinions politiques, religieuses, où se rencontraient les orateurs, les

1. C'était l'opinion de Hume (l'expérience seule peut résoudre les questions morales et politiques) ; ce sera aussi celle de Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, seconde édition, Paris. P. 117 : « Ils (les révolutionnaires) méprisent l'expérience, parce que, selon eux, elle n'est sagesse que pour les ignorants. » *Ibid.* P. 370. « Les ressources fournies par l'expérience conviennent mieux aux fins politiques que celles que l'on invente dans des projets tout neufs. » Voir Taine, *Notes sur l'Angleterre*, 3[e] édition. Paris, 1899, p. 216-238, et Préface (novembre 1871) : « Un Français rapportera toujours d'Angleterre cette persuasion profitable que la politique n'est pas une théorie de cabinet applicable à l'instant, toute entière, et tout d'une pièce, mais, une affaire de tact où l'on ne doit procéder que par atermoiements, transactions et compromis. » Cf. Id., *Correspondance*, t. III, p. 143, et surtout 245 et suiv. (Lettre à M. F. Guizot).

journalistes, les étrangers de distinction. On comprend que dans ce pays où, comme disait Voltaire, « l'on pensait librement et noblement sans être retenu par aucune crainte servile[1] », on éprouvât moins qu'en France le besoin de brusques changements; aussi la Révolution a-t-elle été, par certains esprits, froidement accueillie et même vivement attaquée. La question de la Révolution française divisa les whigs en deux partis. En face de Price, Priestley, Thomas Paine, Fox et Mackintosh[2], il y eut un parti d'opposition, à la tête duquel se trouvait Burke, véritable représentant de l'esprit traditionnaliste.

Josiah Tucker avait déjà attaqué Rousseau et ceux qu'il estimait comme ses disciples[3]. Burke qui approuva la déclaration de l'indépendance de l'Amérique, vit avec inquiétude la tentative de la vieille France en 1789, qui lui paraissait plus vaste et aussi plus vague. Écrites à l'occasion des manifestations faites par deux clubs anglais, la *Constitutional Society* et la *Revolution Society* qui félicitèrent l'Assemblée Nationale, ses *Réflexions sur la Révolution de France* eurent un immense succès en Europe[4]. Burke s'attaque à ce que Gibbon appelait « la maladie française », et il pense que les principes anglais condamnent ceux de la Révolution. Il critique Price qui les

1. Voltaire, *l'Écossaise*, comédie. — En 1752, Lord Chesterfield fait la différence entre ce qu'il était habitué de voir en Angleterre, et « les premiers symptômes de raison et de bon sens qui se manifestent en France..... La nation française raisonne librement, ce qu'elle n'avait point fait encore en matière de religion et de gouvernement. » *Lettres*, t. II, p. 261, édit. de 1842.

2. Son ouvrage *Vindiciæ Gallicæ* lui valut, de l'Assemblée législative, le titre de citoyen français; mais la Terreur le rendit très sévère pour la Révolution qu'il avait glorifiée.

3. J. Tucker, *Treatise on Civil government*, 1781.

4. *Réflexions de M. Burke sur la Révolution de France et sur les procédés de certaines sociétés de Londres par rapport à cet événement*, 1790. *Lettre de M. Burke à un membre de l'Assemblée nationale de France* [M. de Menonville], 1791. *Appeal from new to old Whigs*, 1791. Cf. *Three letters on a Regicide Peace*, 1796. — Voir Henry Michel, *l'idée de l'État*, p. 142-148.

avait identifiés avec ceux de la Révolution de 1688. Les événements de 1789 ne sont que « choses hors nature », « monstruosités » : et ce « chaos étrange de légèreté et de férocité » ne peut qu'inspirer dédain et horreur. Burke a de l'aversion pour ce qui est la cause de mouvement politique, c'est-à-dire pour l'intempérance du raisonnement touchant les choses politiques [1], que l'on a vu fleurir dans le « siècle des sophistes, des économistes, des calculateurs, de la philosophie mécanique », qui est une philosophie barbare [2] : il déteste l'esprit et l'influence de celui dont s'inspirèrent tous les Réformateurs, de Rousseau [3]. Leur reprochant de ne pas tenir compte de la continuité de la race, et de vouloir construire la société sur des fondements a priori, en remplaçant l'observation par le calcul, Burke a pleinement saisi la théorie d'après laquelle une nation est un organisme vivant qui a une continuité dans l'histoire. L'ordre du monde et le système politique se ressemblent [4] : aussi ne faut-il pas songer à une reconstruction absolue de la société ; il n'appartient pas à un seul homme de faire ce qui exige le travail de plusieurs générations. Ne vaut-il pas mieux réparer les murs, et bâtir sur les vieilles fondations ? c'est l'œuvre du vrai patriote et du vrai politique, de l'homme d'État qui doit avoir deux qualités : le penchant à conserver, et le talent d'améliorer [5].

1. *Lettre...*, p. 89.

2. *Réflexions...*, p. 159-160.

3. « Ce grand maître de la secte de la vanité philosophique » (*Lettre...*, p. 57 et suiv., où Burke attaque aussi Rousseau comme réformateur de l'éducation et de la famille).

4. *Réflexions...*, p. 63 et suiv. : « Ce qui existe n'est jamais vieux, jamais jeune, jamais entre deux âges, mais dans la situation d'une constance inchangeable, en sorte que l'existence de ce corps se perpétue la même au milieu des dépérissements, des chutes, des renouvellements et des progressions continuelles. »

5. *Réflexions...*, p. 63, 66, 74, 125, 267, 335. A propos de la réforme de l'Administration de l'Inde, qu'il appuyait, Burke avait dit : « J'éprouve une insurmontable répugnance à prêter les mains à la destruction d'une insti-

Les « professeurs de métaphysique » — tels les Français, dans leur folie d'améliorations, — ne se doutent pas de la complexité du problème politique. Quand on travaille sur des matières inanimées, nous usons de prudence : cette prudence n'est-elle pas, à plus forte raison, un devoir, lorsque les objets de notre construction sont des êtres animés qui, étant touchés, sont solidaires d'autres êtres[1] ? Burke insiste sur la puissance de la tradition dans les choses humaines, qui doit empêcher la destruction « de la fabrique originaire de la société » ; et, s'adressant aux hommes politiques de la France, il leur dit : « Par votre facilité désordonnée à changer l'État aussi souvent, aussi profondément, en autant de manières qu'il y a de caprices et de modes flottantes, la continuité et la chaîne entière de la communauté seront rompues. Aucune génération ne sera plus rattachée aux autres. Les hommes vivront et mourront isolés comme les mouches d'un été. » Burke se souvient ici de la comparaison originale de Hume.

Dans tous ses écrits, profonds et sérieux, relatifs à la politique française et à l'idée de Progrès dont elle était l'application, Burke se pose hardiment comme le représentant de l'esprit anglais, opposé à l'esprit français, et aux divagations de « sectaires illuminés ». Partisan du Progrès, il le comprend comme une continuité se développant lentement, par suite de réformes opportunes[2] : il

tution de gouvernement établie, en vertu d'une théorie quelque plausible qu'elle puisse être. » Il oppose ces doctrines à cette affirmation de Rabaud Saint-Étienne qu'il cite (*Réflexions*..., p. 359) : « Tous les établissements en France couronnent le malheur du peuple ; pour les rendre heureux, il faut les renouveler, changer les idées ; changer les lois ; changer les mœurs ; changer les hommes ; changer les choses ; changer les mots ; tout détruire ; oui, tout détruire, puisque tout est à recréer. »

1. *Réflexions*..., p. 361 et suiv.

2. Dans un discours, Burke disait : « The natural operation of things, which, left to themselves, generally fall into their proper order » (cité par John Morley, *Burke*, p. 85).

ne le voit pas naissant de plans, bien combinés en théorie, mais peut-être inutiles et dangereux. Le bonheur s'acquiert plus sûrement par les avantages accumulés de tous les siècles, par les préjugés mêmes que l'on conserve, que par le fond particulier de raison très faible dans chaque individu. L'Anglais ne songe pas à une *coupure* entre un monde ancien et un monde nouveau. Cette différence provient de la différence de naturel, d'habitudes, d'aspirations des deux pays, qui jouissent chacun de la constitution qui leur convient, et n'ont pas à recevoir de leçons l'un de l'autre. Par suite de la même cause, l'Anglais goûte peu Rousseau que l'on admire en France.

La théorie de Burke était celle de la majorité des Anglais, satisfaits de leur constitution, prudents en matière de réformes. Seuls, quelques penseurs, plus hardis, accueillaient avec enthousiasme les idées venant de France.

---

# LIVRE VIII

## *LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE DU XVIIIe SIÈCLE*

# LIVRE VIII

Nous avons étudié, au livre précédent, la part importante que la philosophie anglaise du XVIIIe siècle a apportée à la doctrine du Progrès. Nous avons vu comment des penseurs anglais, ayant déjà subi l'influence de Descartes, se rapprochent des idées françaises au moment de la Révolution.

Dans un autre milieu, des idées analogues s'élaboraient. L'Allemagne ne s'est pas confinée dans les études psychologiques, et nous avons signalé l'influence qu'eut au XVIIIe siècle, la théorie métaphysique de Leibnitz sur les doctrines du Progrès. La pensée de Leibnitz, vulgarisée par Wolf, a été un élément important qui a contribué à la formation de ce qu'on a nommé la *Philosophie des lumières*.

Lessing et Herder procèdent de Leibnitz. Herder surtout mérite de nous occuper : malgré les tendances primitives de sa philosophie, ses conclusions rejoignent, avec un autre accent, il est vrai, un autre penseur de sa nation, dont les puissantes réflexions fortifieront la doctrine française du Progrès, telle qu'elle se présentait à cette époque. Il s'agit de Kant, qui, moraliste avant tout, complète et fonde solidement les idées réformatrices de l'Abbé de Saint-Pierre, de Voltaire, de Rousseau.

---

## CHAPITRE PREMIER

## LE PANTHÉISME : LESSING ET HERDER

C'est dans la philosophie allemande que devait, plus qu'ailleurs, se faire sentir l'influence de Leibnitz, et de ses idées sur la continuité dans la nature. A la fin du XVIII[e] siècle, c'est Herder qui est le principal représentant de ces idées, et c'est à lui que doit être réservée une place importante dans l'étude de l'idée de Progrès. Mais Herder a subi l'influence d'un penseur qui, dans un ouvrage peu volumineux, mais considérable par les idées qu'il expose, a été comme le précurseur des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Nous voulons parler de Lessing.

### I

*L'Éducation du genre humain* parut en 1780, quatre ans avant les *Idées* de Herder ; et celui-ci n'a pas seulement pris dans Lessing son christianisme philosophique, mais aussi ses idées panthéistes. On sait, en effet, que, vers la fin de sa vie, Lessing inclina au panthéisme[1] ; or l'*Éducation du genre humain* a été écrit l'avant-dernière année de sa vie.

Dans cet ouvrage, où se mélangent des idées philoso-

1. Jacobi, *Lettres à Mendelssohn*.

phiques, des idées religieuses, des discussions sur la valeur des livres bibliques, Lessing a une idée nette du développement complet de l'humanité ; l'humanité doit durer éternellement sur la terre ; chaque homme qui la compose meurt, passe : mais, elle, elle subsiste toujours[1]. Les choses se perfectionnent lentement ; la nature met des siècles à les accomplir ; c'est un tort de croire que tout peut se réaliser immédiatement ; c'est une erreur propre aux illuminés ; l'homme de raison sait attendre[2]. Mais, dans cette marche en avant, il peut y avoir des retours en arrière, des écarts à droite et à gauche ; n'est-il pas besoin de concours multiples et obscurs pour qu'enfin une progression se laisse apercevoir[3] ? Ce sont bien là les idées d'un philosophe du Progrès, écrivant, à quatorze ans, un livre où il réfutait l'idée mythologique d'un âge d'or, à l'origine du monde, qui, depuis lors, n'aurait fait que déchoir. Lessing a aussi l'idée du développement de l'esprit humain : c'est le rôle de toutes les religions positives de marquer, en chaque lieu, en chaque temps, les étapes de ce développement[4] ; comme toutes les autres connaissances, la vérité spirituelle se développe peu à peu. « Toutes les lois de l'univers ont existé dès le commencement, et cependant comme il y a peu de temps que l'électricité est découverte ! et connaissons-nous, même, toutes les propriétés de cette force ? La terre n'a-t-elle pas toujours tourné autour du soleil ? et pourtant, depuis quand l'homme l'a-t-il constaté ? Les vérités spirituelles de la nature de l'homme sont-elles plus

1. *Éducation du genre humain*, traduction française par J. Tissot. Paris, 1857, § XXII. — Voir Delbos, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris, 1893.

2. *Ibid.*, § XC.

3. *Ibid.*, § XCII : « Ne serait-ce pas chose arrêtée, que la grande, que la lente roue qui porte sans cesse l'humanité plus près de sa perfection, ne pût être mise en mouvement que par d'autres plus petites et plus rapides, dont chacune fournit son action isolée ? »

4. *Ibid.*, préface.

faciles à démêler que les phénomènes physiques qui l'entourent? S'il y a développement pour la connaissance de ceux-ci, pourquoi n'en serait-il pas de même pour la connaissance de ceux-là? »

La continuité du développement de l'esprit se manifeste par la révélation ; c'est une éducation qui se fait à travers toutes les générations ; il en est pour l'espèce comme pour l'individu ; celui-ci se perfectionne plus rapidement par l'éducation, celle-là par la révélation[1]. Quelles furent donc les étapes de la civilisation? D'abord, la révélation se manifesta par le peuple juif, et son Dieu national[2] ; puis se précise l'idée d'un Dieu universel ; il n'y a plus de Jéhovah national : au contact de la civilisation de la Perse, le peuple juif trouve, dans ses propres livres, l'idée de ce Dieu[3]. Enfin, le livre que lisaient les juifs est épuisé ; un nouveau maître arrive, le Christ ; c'est le passage de l'enfance à l'adolescence ; l'idée de l'immortalité de l'âme remplace, dans la conception de la vie, l'idée des sanctions temporelles ; ainsi, le Nouveau Testament est le second livre de l'humanité, meilleur que le premier[4].

Comme ce qui s'est produit dans le passé se produira encore dans l'avenir, après ces trois étapes parcourues par l'esprit, il peut y en avoir une autre : nous pouvons avoir des idées plus justes et plus vraies sur l'essence divine, sur notre nature, sur nos rapports avec Dieu[5]. L'humanité doit atteindre un haut degré de lumière et de pureté ; ce sera son état de perfectionnement complet, dans lequel l'esprit sera dirigé vers des objets spirituels, et le cœur sera assez pur pour chérir la vertu pour elle-même. Quand sera réalisé cet état parfait, on fera le bien,

1. *Ibid.*, § II et IV. Cf. § LXXXII : « L'Éducation a son but pour le genre aussi bien que pour l'individu. »
2. *Ibid.*, § VIII-XXIII.
3. *Ibid.*, § XXXV, XXXIX, XL.
4. *Ibid.*, § LIII, LV, LXI.
5. *Ibid.*, § LXXVII.

parce que ce sera le bien, et sans idée de récompenses; celles-ci n'ont eu leur utilité que pour les moments où l'esprit était faible et son regard incertain[1]. Voilà, pour Lessing, le temps d'un nouvel Évangile qu'il annonce, et qui sera l'Évangile éternel. Cette époque bienheureuse a déjà été entrevue par des hommes, qui ont eu le tort de croire qu'elle apparaîtrait pour eux, par ces « illuminés » du XIIIe siècle, tels que Amaury et Joachim de Flore[2]. Enfin, cet état idéal de l'humanité peut être atteint par des hommes qui ont déjà vécu : pourquoi n'y aurait-il pas, pour chacun d'entre nous, une vie postérieure, dans laquelle nous jouirions du bien, et des progrès que nous aurions préparés[3] ? C'est le terme suprême de l'ascension humaine que rêve Lessing : au XIXe siècle, cette conception sera reprise, amplifiée par Pierre Leroux. Celui-ci, qui connaissait sûrement le livre de Lessing[4], soutiendra la perpétuité des individus au sein de l'espèce[5] ; il considérera notre vie actuelle comme une aspiration à un état futur, de même que la vie de l'enfant est une aspiration vers la vie de l'homme ; et il admettra la renaissance des individus dans les générations futures, comme, nous, nous sommes les générations antérieures elles-mêmes.

## II

L'ouvrage de Herder, *Idées sur la philosophie de l'his-*

1. *Ibid.*, § LXXX, LXXXI, LXXXV.

2. *Ibid.*, § LXXXVII. Cf. ci-dessus, livre II, ch. I. Ce règne du Saint-Esprit a été aussi annoncé par Fichte, Schelling et Hégel. Voir Hégel, *Philosophie de la religion.*

3. *Éducation...*, § XCIV.

4. Pierre Leroux, *De l'Humanité*, I, préface, p. XII : « Le genre humain, suivant l'idée de Lessing, passe par toutes les phases d'une éducation successive. »

5. Id., *Ibid.*, I, introduction, I, p. 8, 15, 40, 82, sqq. ; livre Ve, ch. XI : « La vie future est le développement et la continuation de la vie présente. La vie future est un germe dans la vie présente. » Ch. XII. « Celui qui peut faire *naître* ne peut-il pas faire *renaître* ? »

*toire de l'humanité*[1], a la réputation d'être « le plus grand monument élevé à l'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours[2] ». Dès son apparition, il eut un grand succès et il occupe une place à part dans l'histoire des théories du Progrès, auxquelles ne s'étaient guère attachés, avant lui, les penseurs de l'Allemagne[3].

Ce qui est surtout remarquable chez Herder, c'est l'assemblage, dans son esprit, de tendances qui sont contradictoires, d'essais, d'explications qui s'excluent et se repoussent, mais qui, cependant, semblent s'unir en vue de la démonstration qu'il veut faire : le développement harmonieux et progressif de tous les éléments qui composent, ont composé et composeront l'histoire de l'humanité, et en sont comme les conditions[4]. Considérant son époque comme un point d'arrêt dans le développement historique du monde, il est, à la fois, un penseur métaphysicien et religieux, un poète à tendances mystiques, et un disciple de Locke, fortement attaché à la philosophie naturaliste[5]. La philosophie de l'expérience ne l'empêche pas d'être un rêveur : nous verrons qu'il essaie de raccorder à ses données les prédictions qu'il forme pour l'avenir. Tour à tour, déiste et panthéiste, il ne se demande pas si l'unité de substance n'est pas contradictoire de l'idée

1. Traduction française d'Edgar Quinet. Paris, 1827, 3 volumes.

2. Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, introduction, p. 347.

3. Voir Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*. Traduction française de Ludovic Carrau. — Voir *Idées*..., préface, p. VII sqq. : « La pensée me vint fréquemment, que, comme chaque chose dans le monde a sa philosophie et sa science, il doit exister aussi une philosophie et une science de ce qui nous concerne plus particulièrement, de l'histoire de l'humanité en général. »

4. Cousin (*l. c.*) juge ainsi Herder : « Il admet un progrès général dans l'humanité, mais en détermine mal les lois générales, et nullement les lois particulières ». Notre étude montrera ce que ce jugement a d'exagéré. Il s'agit de juger Herder en lui-même, et sans préoccupation d'aucune autre théorie.

5. « La raison est acquise et se forme peu à peu » IV, 4 (t. I, p. 211). Cf. IX, 1 (t. II, p. 141 sqq.).

de Progrès, car le Progrès implique plusieurs existences de nature différente[1]. Il rejette les causes finales, mais il admet une sorte de finalité immanente dans la nature, et l'action de la Providence dans l'enchaînement éternel des événements[2] : il essaie de prouver qu'il y a un plan conçu par Dieu en ce qui regarde la destinée et la conduite de notre race[3].

C'est dans cet ensemble d'idées, de doctrines que se révèle une large théorie du Progrès, développée, avec abondance, grâce aux ressources d'une immense érudition, et aux connaissances que pouvait avoir, en matière historique, philologique et ethnographique, un homme vivant dans la seconde moitié du XVIII^e siècle : l'œuvre de ce penseur tend, en toutes ses pages souvent lumineuses, à communiquer à ses lecteurs « quelque chose de cette douce impression de la sagesse éternelle et de la bonté du créateur dans ses opérations[4] ».

Pour peu que l'on considère les choses comme on doit les considérer, et que l'on porte sa vue assez loin, on a l'expérience du Progrès[5] ; il suffit de pénétrer dans les profondeurs de notre nature, et l'on verra que tout est en mouvement, que tous les établissements humains sont instables[6] ; comme une constitution politique et un système de gouvernement ne sauraient être d'une éternelle durée, l'humanité fleurit dans une jeunesse toujours renouvelée, et à travers les faits de l'histoire se développe « la chaîne dorée du perfectionnement[7] ». Les temps se tiennent entre

1. Cf. Buchez : *Introduction à la science de l'histoire*, t. I, p. 157.

2. *Idées*... XIV, 6 (t. III, p. 82 sqq) : « La nation romaine et la langue latine sont comme un pont jeté par la Providence sur l'abîme des siècles pour porter jusqu'à nous quelques débris de l'antiquité. »

3. *Idées*..., préface (tome I, p. VIII sqq.).

4. *Idées*, *ibid.*, XII.

5. *Ibid.*, XV, 4 (t. III, p. 130).

6. *Ibid.*, XII, 6 (t. II, p. 421).

7. *Ibid.*, IX, 1 (t. II, p. 155).

eux en vertu de leur nature même : cette liaison se retrouve entre les productions et les œuvres[1] : par suite du progrès des âges, il y a un progrès dans l'espèce humaine, bien que la chaîne de la civilisation présente des contours heurtés, des angles saillants et rentrants[2]. L'espèce humaine est fille du temps ; un jour instruit un autre jour ; une année instruit une autre année. Qui pourrait nier que des changements se sont produits dans la nature de la terre elle-même? C'est un fait d'expérience : or, quand une chose change, tout change en même temps. Herder compare les créations de la pensée et de l'art humain à ce qui se produit quand une corde d'une lyre est ébranlée, et que ses tons harmoniques se développent et se répondent d'échos en échos presque sans fin. « Dans un système où tout s'enchaîne, passer à un nouvel accord, c'était autant de fois provoquer une foule innombrable de combinaisons nouvelles[3]. » Dans tout le cours des siècles, rien de ce qui a été fait n'est perdu ; il n'est pas une découverte qui ne porte son fruit ; et s'il n'y a pas un rayon de soleil qui se soit perdu depuis la création, à plus forte raison, est-il impossible de citer un seul acte d'un être animé qui soit resté sans résultat dans l'ordre universel des choses. Jamais un essai, une découverte, ne seront faits en vain ; c'est une loi de l'intelligence humaine, et même en général de toute combinaison. Ainsi s'effectuent les améliorations. Herder paraît se souvenir de la fameuse comparaison de Pascal, qui restée jusque-là inconnue, venait d'être révélée au monde savant par l'édition de Bossut. L'humanité à l'état adulte profite de ce qu'elle a appris dans son enfance. « Combien de choses l'enfant n'apprend-il pas que l'homme seul peut appliquer[4] ! » Et l'avenir rendra

1. *Ibid.*, XV, 4 (t. III, p. 131).
2. *Ibid.*, XV, 3 (t. III, p. 128).
3. *Ibid.*, XV, 4 (t. III, p. 131-139).
4. *Ibid.*, XV, 4 (t. III, p. 142).

nécessaire ce que le présent dédaigne, parce qu'il ne se doute pas de ce qui est contenu dans la plus humble chose qu'il voit chaque jour.

Cette affirmation du Progrès, due à l'expérience que peut avoir le vulgaire, des choses de l'humanité, se complète pour Herder, par une affirmation que provoque une expérience d'un autre genre, et d'un ordre tout philosophique.

Il faut considérer la série des créatures ; tous les êtres se trouvent disposés suivant les degrés d'une échelle ascendante de formes, se continuent les unes les autres et ne diffèrent que par des degrés insensibles, comme l'avait déjà remarqué Leibnitz[1]. La nature nous présente divers genres et divers degrés d'organisation[2] ; d'abord, ce sont les plantes qui simplement végètent et portent les fruits ; puis, successivement les zoophytes, distingués par une certaine irritabilité vitale, et ayant les organes de la nutrition séparés des autres, les animaux testacés, créatures organiques, douées de vie et de sentiment, les insectes, les animaux à sang froid, les animaux à sang chaud. La création terrestre nous permet de constater l'analogie progressive de tous ses ouvrages, qui se terminent à la formation de la race humaine ; celle-ci est « comme le confluent universel des pouvoirs organiques et inférieurs[3] ». Plusieurs caractères permettent de reconnaître le degré de perfection qui distingue les êtres les uns des autres, tout en manifestant leur analogie. C'est d'abord une souplesse plus grande, une facilité croissante d'adaptation qui distinguent l'homme des créatures inférieures[4] ; c'est aussi la liberté dans la coordination

1. *Nouveaux essais*, avant-propos. — Herder se souvient aussi de la théorie des indiscernables (*Idées...*, VII, 1, t. II, p. 1).

2. *Idées...*, III, 2 (t. I, p. 117 et suiv.).

3. *Idées...*, V, 3 (t. I, p. 270).

4. « A mesure que l'organisation de la créature est plus achevée, sa capa-

des actes et des mouvements qui atteint son maximum chez l'homme, dont les instincts sont ordonnés suivant des rapports plus délicats que ceux des animaux[1]; plus une espèce ressemble à l'homme, plus le mécanisme diminue en elle ; il diminue en passant du castor au chien et au cheval[2].

Cette série ascendante de formes, — cet enchaînement de pouvoirs — n'est jamais rétrograde ni stationnaire ; il est toujours progressif[3] ; et, comme, au-dessous de la nature humaine, tous les êtres inférieurs se dirigent dans leur marche vers la forme humaine, et, comme nous ne trouvons, dans l'homme, que la première ébauche de ce qu'il devrait être, il faut qu'il y ait, un jour, un degré supérieur d'humanité ; il faut que l'homme s'élève à une destination plus haute ; un jour apparaîtra la forme d'une humanité parfaite, dans un état nouveau et parfait ; c'est l'idée d'humanité qui se réalisera de plus en plus sous la forme des génies supérieurs, de la religion, et de la ressemblance avec Dieu[4]. Il y a donc, en nous, une humanité divine, le bouton non encore éclos de la vraie forme de l'homme[5] ; cette terre n'est qu'un lieu d'*exercice* et cette vie un état de *préparation*[6], présageant une chaîne de créatures d'un ordre supérieur, et une nature d'homme, analogue à celle que devait former la prédication de Jésus[7]. Tandis que tous les autres êtres de la nature,

cité de supporter des états divers et de se conformer à chacun d'eux, croît proportionnellement. De toutes ces créatures flexibles, c'est l'homme qui l'est le plus » (*Idées*, I, 4 ; t. I, p. 23).

1. *Ibid.*, IV, 4 (t. I, p. 207).

2. III, V (t. I, p. 145).

3. V, 1 (t. I, p. 251).

4. IV, 4 (t. I, p. 215). Cf. IV, 6 (t. I, p. 238) : « La religion est la plus haute humanité du genre humain ». IV, 4 (t. I, p. 217) : « Toute la création terrestre a un but : la ressemblance avec Dieu ».

5. V, 5 (t. I, p. 287).

6. V, 5 (t. I, p. 285); les mots soulignés le sont par l'auteur.

7. Jésus voulut former, dit Herder, des *hommes de Dieu*, XVII (t. III, p. 204).

sous l'empire de l'instinct, atteignent leur fin, sont ce qu'ils doivent être, l'homme restera-t-il, seul, en arrière, incapable d'accomplir sa destinée [1] ? Puisque nous voyons, dans toute la série des êtres, l'Être suprême, adoucir, par degrés les lois de la nécessité, en même temps qu'il perfectionne les pouvoirs spirituels, nous pouvons penser, par analogie, que l'homme doit éloigner de lui tout ce qui n'a pas un caractère d'humanité, empêcher que l'animal le domine et le gouverne, comme cela arrive trop souvent, substituer aux appétits grossiers les passions plus délicates [2]. Ce Progrès, qui peut commencer sur cette terre, s'accomplira par l'immortalité, dont il n'est pas besoin de chercher de preuves métaphysiques [3], et qui est, pour nous, une espérance, permise par la connaissance des progrès de la nature ici-bas ; l'homme est un fils bien-aimé qui attend le signal de son père [4].

Il y a un bonheur possible pour tout être animé, qui accompagne le progrès des formes humaines, devant éclore en chacun de nous. Il ne s'agit pas ici du bonheur de l'humanité prise en son ensemble, du bonheur d'une génération à laquelle toutes les autres se sacrifieraient. Herder proteste, en termes éloquents contre une pensée si orgueilleuse qui serait une injure à la majesté de la nature [5] ; ce n'est pas une génération lointaine qui profitera du travail des foules disparues avant elle : il ne faut pas se soucier uniquement du corps social, et oublier l'individu en qui est la possibilité du bonheur. Mais ce bon-

1. V, 6 (t. I, p. 295). Cf. I, 286 ; III, 6 (t. I, p. 155).
2. V, 5 (t. I, p. 289-291) ; V, 6 (t. I, p. 296, 300).
3. IV, 7 (t. I, p. 245-247).
4. V, 6 (t. I, p. 303). Cf. Fichte, *Destination de l'homme*.
5. VIII, 5 (t. II, p. 140) : « O vous, hommes de toutes les parties du monde, qui avez passé avec les années ou les siècles, vous n'avez point vécu, vous n'avez pas enrichi la terre de vos cendres, pour qu'à la fin des âges votre postérité dût son bonheur à la civilisation européenne ! »

heur, ce perfectionnement de l'individu par lui-même et par son prolongement n'est en rien impliqué par l'idée du développement progressif de l'humanité — que nous retrouvons dans Herder et qui est l'idée essentielle de son livre — ; on pourrait même penser que ces deux théories sont contradictoires, et qu'il est malaisé de concilier l'affirmation d'une immortalité de la personne se perfectionnant dans ses facultés avec un état parfait de la civilisation future[1]. Herder qui n'est pas sans avoir vu la difficulté[2], ne se préoccupe pas de la résoudre ; il faut tenir compte de ses tendances mystiques ; et, le perfectionnement de l'individu au point de vue de son organisation intellectuelle et morale ne se séparera pas du progrès de l'espèce, du progrès de la civilisation en tant qu'effectuée et du progrès de la civilisation qui s'effectuera[3], c'est, pour lui, une affirmation dérivant de sa croyance en la « bonté paternelle » du créateur, que suivront, dans leurs développements, les dispositions primitives de la nature humaine.

1. Voir Renouvier, *Critique Philosophique*, IXe année, t. II, p. 266 : « *Politique et socialisme* ». — Herder a protesté contre l'idée Kantienne du progrès par l'espèce (voir Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 288) ; mais il l'a lui-même adoptée, malgré une différence de méthode. Herder est naturaliste, Kant est moraliste.

2. VIII, 5 (t. II, p. 135) : « Comment, par exemple, l'homme tel que nous le connaissons, serait-il fait pour développer à l'infini ses facultés intellectuelles, pour étendre par une progression non interrompue la sphère de ses perceptions et de ses actions, bien plus encore pour arriver à un état qui serait le but suprême de l'espèce ? et comment toutes les générations seraient-elles faites, à proprement parler, pour la dernière qui s'élèverait ainsi sur les débris épars du bonheur de celles qui l'ont précédée ? Un seul regard jeté sur nos semblables et l'expérience de la vie individuelle contredisent également ce plan si faussement attribué à la Providence créatrice. »

3. Voici à ce sujet un passage caractéristique, où se confondent les deux idées que nous trouvons chez Herder : IX, 1 (t. II, p. 150) : « Toutes les œuvres de Dieu, bien qu'elles composent dans leur ensemble un tout qu'aucun regard ne peut embrasser, ont encore la propriété de former dans chacune de leurs parties un tout qui est marqué du caractère divin de sa destination. » Le naturaliste Charles Bonnet avait déjà exposé, en 1769, une conception analogue à celle de Herder dans la *Palingénésie philosophique*.

## III

Après la série des développements des individus, il faut étudier la nature et les conditions du développement de l'humanité considérée dans son ensemble, tel que le présente l'histoire ; et, pour Herder, cette histoire est un progrès ; son ouvrage capital serait là pour le prouver.

Quelles sont les conditions du développement de l'humanité? Pour répondre à cette question, Herder étudie « la physionomie et l'histoire naturelle de l'humanité [1] » ; il excelle à peindre les peuples dans leurs rapports extérieurs, oubliant que, quand il s'agit de l'humanité, il est un objet qui réagit sur elle plus que des faits extérieurs, c'est-à-dire elle-même [2]. Il tente une explication naturaliste des changements sociaux, qu'il ramène aux faits matériels, et aux événements physiques. C'est la station droite qui a déterminé les différences entre les animaux et l'homme [3] : et les changements humains s'expliquent par la loi fondamentale du système solaire. Comme nous, avec notre terre, et toutes les choses qui s'y rapportent, ne formons qu'une petite partie du grand Tout [4], tout ce qui se produit dans notre vie et dans la vie collective des hommes est lié, en dernière analyse, à la loi simple de la vicissitude des jours et des saisons [5]. Une étincelle électrique qui brilla plus pure dans tel homme, une partie de matière inflammable plus ou moins fortement comprimée : voilà ce qui détermina et produisit les plus grandes époques et les plus importantes révolutions du genre humain [6]. La configuration d'un pays, les acci-

1. VI, 7 (t. I, p. 371).
2. Quinet, *Étude sur Herder*, IIIe volume, p. 511.
3. IV, 3 (t. I, p. 197).
4. I, 2 (t. I, p. 14).
5. I, 4 (t. I, p. 27).
6. I, 5 (t. I, p. 34).

dents de terrain ont rendu inévitables les diversités dans les périodes et les états de l'humanité ; ces conditions ont fait que tel peuple fut berger, tel autre agriculteur [1]. Deux peuples séparés par des montagnes ont des mœurs différentes [2] ; et, si quelques nations se sont arrêtées à des institutions à demi ébauchées, cela tient à l'étendue de leur continent et à la nature des circonstances [3].

C'est aussi l'action des climats qui a déterminé le caractère des institutions des différents pays [4]. Il n'y a, sur la terre, qu'une seule et même espèce d'hommes, c'est le climat qui les modifie [5] ; et, bien qu'il y ait dans chaque être son pouvoir originel, cet être devra, avec le temps, s'accommoder au climat [6]. Ainsi, la sensibilité de l'espèce humaine et le pouvoir de l'imagination changent avec le climat : l'imagination est plus grande chez les peuples aimant la solitude et habitant les pays sauvages [7]. Herder reconnaît que l'homme peut modifier parfois le climat [8] ; cela tient à ce que nous avons une attitude droite, — autre condition naturelle —, car si nous marchions sur les pieds et sur les mains, nous aurions été prisonniers de notre climat, comme l'ours et le singe. Mais, un climat

1. I, 6 (t. I, p. 43).
2. XVI (t. III, p. 156).
3. XV, 1 (t. III, p. 96). Cf. I, 6 (t. I, p. 44) : « Donnez aux fleuves un autre cours, aux chaînes de montagnes une autre direction, aux rivages de la mer d'autres contours : cela seul ne suffit-il pas pour changer entièrement et à jamais les formes du développement de l'humanité sur ce sol vacillant où les nations se succèdent. » Et *ibid.*, p. 49 ; « Changez la forme de ces contrées, prolongez ici un détroit, là faites circuler un canal ; les progrès et la dévastation du monde, le destin de tous les pays et de tous les peuples suivront pendant des siècles un cours entièrement différent. »
4. Herder reproduit l'explication donnée par Montesquieu, et déjà combattue par Turgot (*Plan du Second Discours sur l'histoire universelle*). Cf. Batbie, *Turgot*, p. 153.
5. VII, 1 (t. II, p. 5).
6. VII, 5 (t. II, p. 49).
7. VIII, 1 et 2 (t. II, p. 60, 78).
8. C'est ce qu'ont fait les Égyptiens, pour les inondations du Nil, VII t. II, p. 31).

plus doux, en éveillant des idées plus délicates, conduisait à des coutumes moins grossières ; et Herder montre que les inventions et le genre de civilisation de Babylone et de l'Assyrie dérivent de leur situation sur le globe et de leur manière de vivre[1].

D'une façon générale, il y a un rapport entre la beauté et la générosité de la nature et l'organisation de l'homme qui va se perfectionnant[2]. La perfection de la forme humaine ne s'est-elle pas rencontrée sur les côtes de la Méditerranée, dans un pays favorisé par tous les charmes du ciel et de la terre ; et ce pays n'occupe-t-il pas le milieu de la terre, comme une beauté harmonique également éloignée de deux extrêmes ? C'est la Grèce, l'Asie, et les rivages de l'Occident[3].

A ces conditions des transformations sociales, Herder ajoute encore le temps, l'occasion, les besoins et les circonstances de la vie qui décident presque toujours de la destinée des hommes[4]. Parfois Herder parle du « génie natif ou accidentel des peuples », des « forces actives[5] » qui sembleraient devoir modifier les conditions purement naturelles et matérielles ; mais, c'est des circonstances que dépend « principalement » le développement d'un

1. XII, ch. 1.
2. VI, 1 (t. I, p. 315).
3. IV, 3 (t. I, p. 331 et suiv.).
4. IX, 1 (t. II, p. 141 et 142); VIII, 3 (t. II, p. 89 104); XII, 4 (t. II, p. 390); XIII, 7 (t. II, p. 514 et suiv.) Cf. XVI, t. III, p. 157 : « La nature règle, avec les climats, les besoins, souvent même la destinée des peuples ». — Voici deux passages qui résument bien la pensée de Herder : VIII, 5 (t. II, p. 127) « Jouet de l'air et des saisons, l'homme est l'enfant du hasard qui l'a placé dans tel ou tel lieu, qui a déterminé l'étendue de ses jouissances, le genre et la mesure de ses joies et de ses chagrins, suivant le pays, le temps, l'organisation et les circonstances. » XI, 5 (t. II, p. 343) : « Une faible modification de forme dans la tête et le cerveau, une légère altération produite par le climat, l'origine et l'habitude dans la structure de l'organisation et des nerfs, et voilà que sont changés le destin du monde et le système entier des idées et des actions humaines ! »
5. XII, 6 (t. II, p. 413).

royaume[1]. Cependant, il ne faut pas oublier la tradition, facteur important du Progrès[2]. L'histoire du genre humain est nécessairement un tout; il faut donc tenir compte de la solidarité des générations, et ne pas oublier « la chaîne de sociabilité et de tradition » qui rend possible l'éducation du genre humain. « Nier l'existence de la chaîne qui unit chaque partie au tout, ..... ce serait être en contradiction avec la nature de l'homme et toute l'expérience de son histoire[3] ». Mais Herder se rappelle qu'il prédit pour l'homme une destinée personnelle au delà de cette vie, et que l'homme n'est pas fait pour le corps social[4]. L'espèce et le genre ne sont que des abstractions; l'acquisition des qualités par la suite des générations ne doit pas nous faire perdre de vue les différentes qualités qu'un individu peut réunir à lui seul. Il faut concilier le progrès personnel, et le progrès collectif[5].

De toutes façons, l'étude des conditions du développement humain conduit Herder à assimiler l'histoire des peuples à l'histoire naturelle et aux mathématiques. « Le système universel des forces actives dans leur individualité la plus déterminée gouverne tous les événements humains aussi bien que tous les phénomènes naturels[6] » ; et « dans le monde naturel de l'histoire », il faut considérer les systèmes de forces qui agissent concurremment comme dans le monde physique[7]; cette méthode fera évanouir tous les « fantômes d'une création magique », et toutes les forces invisibles qu'on distinguerait des phénomènes naturels[8].

1. *Ibid.*, p. 417.
2. IX, 1 (t. II, p. 146).
3. *Ibid.*, p. 144.
4. Cf. VIII, 5 (t. II, p. 137).
5. Cf. *Suprà*, VIII, 5 (t. II, p. 40) et IX, 1 (t. II, p. 150).
6. XII, 6 (t. II, p. 414).
7. XIV, 6 (t. III, p. 78).
8. XIII, 7 (t. II, p. 512-513).

Tout est déterminé, et assujetti à des causes et à des conditions se développant nécessairement[1]. Les âges roulent sur les âges entraînant avec eux l'enfant des siècles, l'humanité et ses formes changeantes[2] ; et il est impossible de faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait ; on ne peut pas agir aujourd'hui, dans notre civilisation actuelle, comme si les découvertes qui ont été faites n'eussent pas été réalisées[3] ; car toutes choses ont été sur la terre ce qu'elles pouvaient être selon la situation et les besoins du lieu, les circonstances et le caractère du temps, le génie natif ou accidentel des peuples[4]; et l'homme devient, à chaque époque, ce qu'il pouvait être sur la terre dans tel temps, et dans celui-là seulement[5] ; ce qu'ont vu l'Indoustan, l'Égypte, la Chine ne pouvait arriver ni dans un autre lieu, ni dans un autre temps ; et ce qui devra reparaître, reparaîtra, quand son moment sera venu[6]. Aussi, n'y a-t-il pas de distinction entre le réel et le possible ; tout ce qui peut se développer dans l'histoire, se développe réellement, s'est produit au jour où il devait se produire ; l'histoire grecque est là pour le prouver. Pourquoi l'Inde a-t-elle été envahie par Alexandre ? Parce qu'il était Alexandre, le fils de Philippe, et que tout l'entraînait dans les champs d'Arbelles[7]. D'autre part, les Romains ont fait ce qu'ils pouvaient faire ; ils ont été ce qu'ils pouvaient être. On ne peut pas songer à refaire l'histoire ; et, si l'on se demande ce que Rome serait devenue en d'autres circonstances que les circonstances réalisées, —

1. V, 6 (t. I, p. 293) : « Tout se lie dans la nature ; un état en provoque et en prépare un autre. »
2. XIV, 6 (t. II, p. 84).
3. XV, 4 (t. III, p. 135).
4. XII, 6 (t. II, p. 413).
5. XV, 5 (t. III, p. 148).
6. XIV, 6 (t. III, p. 84) : « La feuille fanée reverdira, quand le temps en sera venu. » Cf. XII, 6 (t. II, p. 417).
7. XIII, 7 (t. II, p. 513).

par exemple, si le Capitole eût été pris par Brennus, — on sera convaincu de l'enchaînement des causes les plus éloignées[1].

Le déterminisme ne s'applique pas uniquement aux événements passés : il est aussi la forme des événements futurs ; mais notre ignorance, la faiblesse de nos moyens de connaître nous empêche de voir d'avance ce que nous serons, nous cachent la série des progrès futurs. « Si nous avions un sens pour apercevoir les formes primitives et les premiers germes des choses, peut-être découvririons-nous dans le plus petit point la série progressive de toute la création[2]... » « Comme notre destin est enchaîné, non pas à la poussière de cette terre, mais aux lois invisibles par lesquelles cette terre est gouvernée[3], ... si nous pouvions faire un voyage dans les planètes ou seulement dans la lune, nous serions éclairés sur notre destinée future ; de telle sorte que, de la construction de deux ou trois anneaux, nous pourrions déduire plus sûrement la progression de toute la chaîne[4] ».

Puisque tout est déterminé, il n'est pas besoin de la philosophie des causes finales ; inutile en histoire naturelle, elle l'est encore plus, quand il s'agit des hommes, où une innombrable série d'actions et de réactions répond à autant de moyens et de fins[5] ; et, quand Herder admet la Providence, en reconnaissant que tout ce qui se produit provient de la pensée du Créateur, si le déïsme est à la surface de son œuvre, c'est le panthéisme qui en fait le fond réel, le panthéisme à la façon de Spinoza, qui, à cette époque, envahissait la philosophie allemande ; selon Herder, la divinité se révèle par des lois inhérentes à

1. XIV, 6 (t. III, p. 78). Cf. XII, 6 (t. II, p. 413).
2. II, 1 (t. I, p. 61).
3. I, 1 (t. I, p. 5).
4. I, 2 (t. I, p. 7).
5. XIV, 6 (t. II, p. 81).

l'essence même des choses, et il ne peut pas y avoir de faveur capricieuse d'une créature ou du Créateur [1]. Dieu est le même dans l'histoire que dans la nature ; il ne fait qu'un avec la nature comme avec l'histoire, avec leurs formes toujours diverses et renouvelées [2]. Conformément à ces principes, Herder écrit l'histoire de la civilisation, et il consacre plusieurs livres des *Idées* à l'étude détaillée des divers peuples. Grand admirateur de Rousseau, Herder est conduit, par l'idée du retour à la nature, à remonter à l'origine des sociétés. Il reconnaît que c'est une tâche difficile [3] ; mais, quand les traditions concordent, il n'y a pas de raison pour que ce ne soit pas là la vérité. L'homme a d'abord apparu dans « le lieu où la création a été, pour ainsi dire, le plus prodiguée et travaillée avec le plus de soin [4] », c'est-à-dire, en Asie. L'histoire et les progrès de la civilisation le démontrent [5]. L'étude des diverses langues, en les comparant aux révolutions des peuples qui les ont parlées, présenterait un tableau du développement progressif de la pensée humaine [6]. Grâce au langage, naquirent les sciences et les arts ; car, seul, il rendit possibles la possesion et un enchaînement continu d'idées et de sentiments [7]. L'écriture a permis la transmission des idées, l'action des nations et des âges les uns sur les autres ; par elle « l'espèce humaine se trouvera à la fin enlacée d'une

1. Voir Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, etc.*, p. 273-293.

2. XV, 6 (t. III, p. 144) : « Il ne faut pas se représenter la Providence comme un fantôme que chaque instant fait apparaître, qui ne tend qu'à briser le cours des actions humaines, toujours flottant, toujours changeant au gré de sa volonté et de son caprice ;..... ce n'est pas une Providence dont chacun pourrait se servir comme d'un magique talisman dans l'ordre universel des choses, pour exécuter ses aveugles projets ou ses vœux insensés... »

3. « Aussi difficile que si quelqu'un cherchait à poursuivre l'arc-en-ciel ou à saisir un écho » X, 3 (t. II, p. 243).

4. X, 3 (t. II, p. 225).

5. *Ibid.*, 231, voir les livres XI et XII.

6. Livre IX.

7. IX, 3 (t. II, p. 174 et suiv.).

chaîne de tradition fraternelle[1] ». Les causes de changements n'ont pas toujours été des pensées réfléchies, mais surtout, les passions, la force, la guerre[2]. Pour Herder, il y a peu de génies créateurs[3] ; l'occasion et le hasard donnent naissance à une tradition qui laisse encore moins de place aux inventions personnelles, dont certaines, d'ailleurs, sont restées stériles, tandis que d'autres ont eu des conséquences inattendues[4]. Enfin, le monde doit tous les éléments principaux de sa civilisation à la religion ; c'est Dieu qui a donné à la pensée de l'homme la religion et l'humanité où son image respire.

Après la civilisation de l'Asie, Herder étudie celle de la Grèce et de Rome[5], l'influence de la religion chrétienne qui fit, en Europe, ce que les Romains n'avaient pas pu faire par les armes[6] ; les peuples germaniques dont le système politique a développé l'esprit public en Europe, et étendu son action sur tout le globe[7]. L'auteur indique longuement tout ce qui a provoqué les événements de l'ère moderne. La hiérarchie romaine avait détruit la liberté de penser[8] ; mais l'esprit de commerce s'éveilla en Europe, produisant la mollesse des mœurs ; puis, les sectes religieuses, les écoles des monastères développèrent l'esprit critique ; la jurisprudence prépara l'émancipation en fondant les droits des sociétés[9] ; enfin, l'activité des villes fut une cause du développement des arts et de l'industrie ; les

1. IX, 3 (t. II, p. 174).
2. IX, 4 (t. II, p. 189 et suiv.).
3. IX, 3 (t. II, p. 178-180).
4. Voir IX, 4 (t. III, p. 184). Quand l'explication empirique fait défaut à Herder, il a recours à l'explication théologique. Pourquoi tel fait a-t-il été suivi de tel autre, pourquoi telle invention a-t-elle eu telle conséquence, « tout cela appartient à la suite des desseins de Dieu sur notre espèce. »
5. Livres XIII et XIV.
6. Livre XVII.
7. Livre XVIII, ch. vi.
8. XIX, 6 (t. III, p. 420 et suiv.).
9. XX, 1, 4 (t. III, p. 436, 471 et suiv.).

Universités, véritables villes littéraires, donnèrent lieu aux découvertes scientifiques qui servirent à la postérité et complétèrent la culture de la raison en Europe[1].

En parcourant l'histoire de la civilisation, l'observateur impartial remarque un mouvement d'oscillation dans la marche de l'humanité : il n'y a pas eu toujours un mouvement ascendant : on constate des périodes descendantes, et l'on est parfois porté à ne voir, dans l'histoire de l'humanité, que des maux, des douleurs, et à dire que la nature est toujours la même, pour jamais enchaînée, malgré ses longs efforts, à la roue d'Ixion, ou au rocher de Sisyphe, ou condamnée au supplice de Tantale ; nous voyons même souvent la ruine de ce qui est bien, et le succès des méchants[2]. Ces faits de l'histoire ressemblent à tous les faits de la nature. Notre manière de marcher n'est qu'une chute continuelle de gauche à droite, et, pourtant, nous avançons à chaque pas : tel est aussi le mode de progression des races d'hommes et des empires ; et l'on peut appliquer aux sociétés ce qui est vrai de tout système[3]. En procédant par analogie (c'est la méthode que Herder a suivie, quand il a comparé la série ascendante des formes vivantes à la succession des sociétés), on doit donc affirmer le Progrès, comme un fait que l'histoire prouve.

Nous arrivons ainsi aux affirmations essentielles, que Herder dégage de sa longue course à travers l'histoire des sociétés. Ces affirmations paraîtront posées par lui à priori ; mais il ne faut pas oublier qu'il s'en rapporte toujours aux faits donnés et qu'il se croit en droit d'affirmer pour tous ce qui est vrai de quelques-uns, et d'assimiler des

1. XX, 5 (t. III, p. 483 et suiv.).
2. XV (t. III, p. 85-90 ; 128-129).
3. *Ibid.*, p. 117 : « Quand un système d'êtres est violemment écarté de son centre de vérité, de bonté, de beauté, il s'en rapprochera par ses forces intimes, soit par un mouvement de vibration, soit en poursuivant son asymptote. »

faits qui, au regard de certains, sont d'ordre et de nature différents, et ne sont pas susceptibles des mêmes lois. L'histoire prouve le Progrès qui se marque par une appropriation constante de la planète à l'homme ; il y a une grande différence entre la première enfance du monde et la civilisation actuelle ; l'homme a construit des habitations ; il a réalisé mille améliorations. Il suffit de comparer les divers siècles, pour croire à leurs progrès aussi fermement qu'à la vérité la mieux démontrée [1]. On ne se contentera pas d'affirmer qu'il y a un Progrès, qu'il y a simplement et d'une façon générale, marche en avant ; « on parviendra à calculer les lois en vertu desquelles le mouvement s'opère dans la nature humaine [2] ».

Il y a des désordres apparents ; mais, la loi qui tire l'ordre du chaos, ne prévaudrait-elle pas dans la vie de l'homme ? Voyez la nature : les tempêtes de l'Océan, causes apparentes de bouleversement et de mort, naissent de l'ordre harmonieux des choses, et n'y concourent pas moins que le souffle des zéphirs. Le bien sera le résultat nécessaire de tous les faits, et le mal disparaîtra forcément. A mesure que chaque peuple voit se développer et se renforcer en lui l'idée d'humanité, œuvre à laquelle s'emploie son activité [3]. il éloigne les conditions et les causes du mal ; les causes de destruction diminuent [4]. A mesure que l'humanité s'éclaire, ses ennemis et ses oppresseurs diminuent en égale proportion. L'abus se corrigera lui-même, et, avec le temps, le mouvement infatigable d'une raison toujours croissant, fera naître l'ordre du désordre [5]. N'a-t-on pas trouvé le moyen de guérir les

1. XV, 4 (t. III, p. 130-135).
2. *Ibid.*, 131.
3. XV, 2, 4 (t. III, p. 102-104, 130 et suiv.).
4. XV, 2 (t. III, p. 103) : « Ceux qui détruisent sont moins nombreux que ceux qui conservent. »
5. XV, 5 (t. III, p 151).

maux naturels ? On a découvert l'art de la navigation qui nous fait profiter des vents ; et cet art lui-même, changeant d'objet, au lieu de servir l'esprit de conquête, servira l'industrie qui a pour base la justice, la confiance réciproque, en un mot, l'humanité et ses lois éternelles[1]. De même l'art militaire a étouffé le génie de la guerre. Donc, tout servira au bien. Et il n'y a pas de retour possible en arrière ; on ne peut pas concevoir quelque chose d'analogue à la *Grande Année* de Platon. « Nous suivons le flot : mais le torrent, une fois descendu des montagnes, ne remonte plus à sa source[2] ».

L'humanité marche vers un état de bien-être ; et, pour que cet état soit permanent, il faut qu'il soit essentiellement fondé sur la raison et sur la justice. La raison fait d'un chaos un tout harmonieux, beau et durable ; et la justice n'est que la raison dans ses rapports moraux, une formule d'équilibre entre des forces contraires, d'où résulte l'harmonie de toute la création[3]. C'est de la raison et de la justice, caractéristiques de l'humanité, que dépend le bonheur de l'espèce ; les institutions de la Grèce furent d'autant plus parfaites qu'elles se rapprochèrent de cet idéal. Nous sommes loin ici du naturalisme de Herder qui met au-dessus de tout la bonne morale et les arts pratiques, en quoi consiste l'éducation du peuple, et qui considère comme inférieures ou comme inutiles les connaissances scientifiques, réservées dans l'antiquité à un petit nombre d'initiés[4]. Et le règne de la justice et du bonheur arrivera, car, « le progrès des arts et des découvertes met au pouvoir de l'humanité d'inépuisables moyens d'affaiblir ou de combattre les forces qu'elle ne peut détruire ».

1. XV, 2 (t. III, p. 108).
2. XV, 4 (t. III, p. 134-140).
3. XV, 3 (t. III, p. 120, 129). Cf. IV, 6 (t. I, p. 235 et suiv.) : « La nature, toujours prévoyante, a soumis les divers phénomènes dont se compose l'édifice merveilleux de l'être de l'homme à la règle de la *vérité et de la justice.* »
4. XI, 5 (t. II, p. 335-336).

Aussi, conclut Herder, « c'est une douce espérance, et non une vaine chimère, de croire qu'à une époque future, partout où habiteront des hommes, là il y aura des hommes sensés, justes, heureux ; heureux, non de leurs impressions solitaires et individuelles, mais du bonheur et de la raison de tous[1] ». Pour qu'aux progrès réalisés s'ajoutent encore de nouveaux progrès, pour que se réalise le règne de l'humanité, il faut que se généralise la culture de la raison : celui qui en a bien usé dans le passé en a profité. S'il y a jamais une éducation universelle et mutuelle des peuples par les lois, l'instruction et les constitutions politiques, qui sait quels progrès pourraient être réalisés ? Mais, cet âge viendra-t-il[2] ? L'esprit de conquête tend à disparaître : et Herder blâme l'agrandissement disproportionné des États, le mélange bizarre de races et de nations réunies sous un sceptre unique[3] ; il prédit la chute des États de l'Europe fondés sur la conquête guerrière, et il espère la venue en 1800 d'un nouveau Charlemagne qui complètera l'ouvrage de l'empereur de l'an 800[4].

Si, dans la création, il y a eu d'abord la *force* qui a produit le chaos, puis la *sagesse* qui y a établi l'ordre, et enfin la *bonté* qui en règle les rapports et les harmonies, de même, pour le genre humain, sa durée, sa perfection et sa beauté viendront de sa seule bonté[5]. Le naturalisme de Herder n'a pas pu rester dans ses propres limites ; l'affirmation du Progrès le transporte sur le terrain de la moralité : et la moralité sort de la nature elle-même. Après lui, seront élaborées de profondes études sur le Progrès ; nous voulons parler de celles auxquelles don-

1. XV, 5 (t. III, p. 151).
2. XX, 6 (t. III, p. 490) (fin de l'ouvrage).
3. IX, 4 (t. II, p. 197). Cf. XII, 2 (t. II, p. 364) : « Un royaume composé d'une seule nation est une famille, une maison bien ordonnée. »
4. *Regards dans l'avenir de l'humanité.*
5. XV, 4 (t. III, p. 143).

nera lieu le mouvement de la Révolution en France. Herder qui disait qu'une philosophie de l'histoire ne pouvait pas être écrite avant son époque, ne disait-il pas aussi qu'elle le serait probablement, sinon dans son siècle, du moins avant la fin de ce millénaire[1] ?

1. *Préface*, p. XIV.

## CHAPITRE II

## LE MORALISME : KANT

Le panthéisme naturaliste de Herder s'achevait insensiblement dans la proclamation des idées de morale et de justice qui étaient le fond de la pensée du XVIII[e] siècle, et, en particulier, du XVIII[e] siècle finissant. Ces idées devaient trouver leur complet épanouissement et leur réalisation dans le domaine des doctrines politiques, grâce à la philosophie d'un penseur qui appartient à la même nation que Herder, qui écrivait à peu près à la même époque que lui. Nous voulons parler de Kant, qui ne se contenta pas de répandre la pensée du XVIII[e] siècle, mais essaya de l'expliquer, et voulut trouver les principes de la métaphysique, de la morale et de la politique. Le philosophe qui, en morale, s'opposait aux doctrines du plaisir et de l'expérience, pensait que le principe essentiel de toute morale, c'est l'humanité considérée comme une fin en soi, que le règne des fins, c'est-à-dire la liaison systématique des êtres raisonnables réunis par des lois communes, est l'idéal de l'impératif catégorique, et qu'il y a nécessité pour la raison de se réaliser, ce philosophe devait être amené à une théorie du Progrès. Non pas que cette doctrine occupe chez Kant, une place considérable dans ses ouvrages ; c'est plutôt dans des opuscules trop souvent ignorés, et qui, jusqu'à présent, n'ont pas, autant qu'ils auraient dû, contribué à sa renommée, que nous devons

retrouver cette théorie, venue à son heure, à l'époque de la Révolution, et qui est le couronnement des doctrines morales de Kant. Le moralisme qu'il professa se prolonge tout naturellement par les doctrines politiques sur l'avenir de la société[1].

## I

Au début de son opuscule sur l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité,* Kant aborde la question de savoir si la marche des événements naturels et humains est soumise à une loi et à un plan caché ; mais sa pensée est bien indécise ; et cela n'a rien d'étonnant, quand, comme lui, on affirme et on nie la liberté, suivant le point de vue où l'on se place. Cette conception en partie double devait s'adapter difficilement à l'ensemble des phénomènes sociaux. Le déterminisme phénoménal semble à Kant être parfois en défaut ; et cependant il voudrait l'affirmer. Les événements humains, tels que les mariages et les naissances obéissent à des lois « aussi constantes que les variations de l'atmosphère[2] » : et néanmoins, « il ne semble pas qu'il soit possible de donner à l'histoire des hommes en masse un caractère régulier comme à celle,

1. Nous nous sommes servis surtout des opuscules suivants : *Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité*. 1784 (Traduction française de Gustave d'Eichthal, dans Littré : *Auguste Comte et la philosophie positive* ; p. 52-66. Cf. *Ibid.*, lettre de Comte à M. G. d'Eichthal, 10 décembre 1824). — *Commencement conjectural de l'histoire de l'humanité*. 1786. (Traduction française dans Renouvier : *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, p. 23-34). — *De ce Proverbe : Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique*. 1793. Traduction française de Barni, dans le volume : *Éléments métaphysiques de la doctrine du Droit ; De la Paix perpétuelle : Essai philosophique*, 1795 (Traduction française de Barni, *ibid.*) — Voir Delbos : *La philosophie pratique de Kant* (Paris, Alcan, 1905). Id., *Les idées de Kant sur la paix perpétuelle* (*Nouvelle Revue*, 1er août 1899). — Raoul Allier : *Un précurseur* (Journal *Le Siècle*, 26 février 1904).

2. *Idée*.... p. 52.

par exemple, des abeilles et des castors[1] ». Bien qu'il y ait un certain libre-arbitre, puisque les hommes paraissent agir sans plan (ce qui serait la conséquence de l'existence du libre-arbitre pour un philosophe partant de l'hypothèse déterministe), Kant reconnaît qu'il y a un dessein de la nature, un plan que les êtres exécutent sans s'en apercevoir. Il faut « une nature régulière ». et non pas « une nature qui se joue sans dessein ». On ne saurait admettre le « désespérant hasard » qui prendrait la place du « fil de la raison[2] ».

On ne saurait, pour le moment, poser une loi positive sur l'enchaînement des faits historiques : peut-être la trouvera-t-on plus tard[3]. Kant ne parle pas encore de Progrès, de mieux : il se contente de rechercher s'il y a un plan de la nature ; et, en réalité, comme il veut trouver « un fil qui mène à une histoire générale ou philosophique », c'est dans l'idée morale qu'il le trouvera ; et c'est l'idée morale qui définira, pour lui, l'avenir de l'humanité, et en expliquera l'histoire.

Si les lois naturelles expriment et gouvernent ce qui arrive, il en est d'autres qui prescrivent ce qu'on doit faire. L'idée morale et l'analyse du devoir conduisent Kant à parler d'un état social où des êtres raisonnables seraient liés systématiquement par l'observation de l'impératif catégorique[4] ; c'est un règne en dehors de la nature, dans laquelle il est impossible que l'homme atteigne sa fin ; et. comme notre monde phénoménal est imparfait, comme il

1. *Idée...*, p. 53.
2. *Idée...*, 1re proposition, p. 54.
3. *Idée...*, p. 53 : « C'est ainsi que la nature produisit un Képler qui soumit les orbites excentriques des planètes à des lois précises, et un Newton, qui expliqua ces lois par une cause générale de la nature ».
4. Dans *La Religion dans les limites de la raison*, ouvrage dans lequel il veut donner un sens moral aux récits, aux dogmes, aux institutions du christianisme, Kant parlera d'une « république morale », dont la notion implique l'idéal d'un ensemble de tous les hommes (Traduction Trullard, p. 155). Voir plus loin les idées de Kant relatives au projet de paix universelle.

y a opposition entre ce que nous concevons comme bien et ce qui est réalisé dans la nature, nous concevons l'existence d'un monde à venir, dans lequel le bonheur et l'observation de la loi morale seront indissolublement unis. De la valeur absolue du devoir, Kant déduit le *règne de la grâce*, comme disait Leibnitz[1] et la république morale[2]. D'autre part, si l'on considère le commencement de l'histoire du genre humain, certaines théories pourraient nous amener à penser que nos premiers parents ont commis, au début de l'humanité, un premier délit dont les conséquences pèsent sur nous, et que nous avons perdu à jamais l'âge d'or chanté par les poètes ; au contraire, selon Kant, les choses humaines, loin d'aller du bien au mal, s'avancent insensiblement du pis au mieux, et c'est là un progrès auquel chacun est appelé, par la nature même, à contribuer selon ses moyens et ses forces[3].

On peut donc — et l'on doit — affirmer le Progrès. Car le progrès dans l'espèce est le seul moyen pour que nos dispositions naturelles trouvent leur complet développement[4]. La vie humaine est trop courte : et il faut en

1. V. *Les fondements de la métaphysique des mœurs.*

2. Voir *La Religion dans les limites de la raison* (traduction Trullard, p. 155) : « Le règne du bon principe ..... ne peut donc être atteint autrement que par la fondation et l'extension d'une société selon les lois de la vertu et dans l'intérêt de la vertu ; une société où la raison fit un principe et un devoir d'incorporer le genre humain entier ». P. 152 « La république morale a un principe d'association particulier et à elle propre, la vertu. » Observons que dans l'ouvrage d'où sont tirées ces citations, Kant est amené à l'idée d'un Dieu réglant par ses commandements la république morale, et chef moral du monde. Cette idée n'apparaît pas dans sa conception d'une fédération universelle ; Kant reste sur le terrain exclusivement politique et moral.

3. *Conjectures...*, p. 34.

4. *Idée.....* 2e propos, p. 54. — M. Delbos (*op. cit.*, p. 275, note 1) fait très justement observer que, chez Kant, les exigences de la finalité s'appliquent aussi à l'individu et obligent à conclure à la continuation de l'existence humaine dans une autre vie. « Ainsi le même argument sert à justifier la conception transcendante de l'immortalité personnelle et la conception quasi-positiviste de l'immortalité de l'espèce. » Cf. Id., *ibid.*, p. 297. Voir aussi

apprécier bien peu la valeur, pour la souhaiter plus longue[1] ; aussi les générations doivent-elles se transmettre l'une à l'autre les lumières acquises ; si l'on n'admettait pas une fin à venir pour nos dispositions naturelles, tous les principes pratiques seraient détruits. Et, si l'on sort de l'empirisme banal, si l'on voit, avec Platon, dont Kant apprécie l'idée d'une République parfaite, que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui « d'épeler des phénomènes », on verra que même les objets auxquels rien ne correspondrait dans l'expérience ne sont pas pour cela de pures chimères[2]. Car il n'y a pas de limite à la liberté humaine qui dépasse toute borne qu'on tenterait de lui assigner ; et il n'est pas mauvais de poser un *maximum* comme le type qu'on doit avoir en vue pour rapprocher davantage la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible[3]. La raison a, d'ailleurs, dans l'ordre pratique, le droit de supposer des objets dont elle n'a pas besoin de prouver la légitimité : c'est plutôt à l'adversaire de faire la preuve[4].

C'est donc la morale qui nous demande « de tenir pour vrai ce qu'il est nécessaire de supposer comme condition de la possibilité du but final suprême qu'elle nous oblige

p. 284 à 290, un exposé de la différence des points de vue auxquels se sont placés Kant et Herder ; pour le premier la raison doit conquérir l'empire sur la nature sensible ; pour le second, la raison sort d'elle-même de la nature. Voir ci-dessus : *Le panthéïsme allemand* ; Herder.

1. *Conjectures...*, p. 33.

2. *Critique de la Raison pure* : Dialectique transcendentale, livre premier, première section ; *Des idées en général,* traduction Barni, t. I, p. 372-373.

3. *Ibidem*, p. 375 : « Personne ne peut et ne doit déterminer quel est le plus haut degré où doit s'arrêter l'humanité, et par conséquent combien grande est la distance qui doit nécessairement subsister entre l'idée et sa réalisation ; car la liberté peut toujours dépasser les bornes assignées. » Cf. *Ibid., Méthodologie transcendentale,* ch. II, 2e section, traduction Barni, t. II, p. 375.

4. *Méthodologie transcendentale,* ch. I, 3e section, traduction Barni, t. II, p. 341.

à poursuivre[1] ». Dans son intéressant opuscule : *De ce Proverbe : Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique*, Kant compare les buts techniques et les buts moraux ; il place parmi ces derniers, le but que doit atteindre l'humanité ; et il reconnaît que tout but moral est un devoir tant qu'on ne peut pas démontrer l'impossibilité de l'atteindre[2]. Nous avons en nous le devoir de travailler à rendre la postérité meilleure, et ce devoir implique la possibilité de sa réalisation[3] ; et, sans cette espérance de temps meilleurs, on n'aurait jamais eu le désir de faire quelque chose d'avantageux pour le bien de l'homme[4] ; c'est donc cette idée qui est la cause de toute action.

Contre une semblable conviction, les arguments tirés de l'expérience ne peuvent rien prouver ; de ce qu'une chose n'a pas encore réussi, on ne peut pas conclure qu'elle ne réussira jamais. De ce qu'on n'a pas encore trouvé le moyen de se diriger dans l'air au moyen des aérostats, il n'est pas dit qu'on ne le trouvera pas ; et, de ce que nous ne sommes pas encore arrivés à la perfection, il ne faut pas en conclure, que l'on n'y arrivera pas ; on peut dire que, si le Progrès vers le bien peut être parfois interrompu, il ne peut jamais être entièrement arrêté[5].

Enfin, il n'y a de Progrès véritable que s'il repose sur l'amélioration morale : un bien doit être enté sur des dispositions moralement bonnes ; autrement, « il n'est qu'apparence trompeuse et reluisante misère[6] » ; et ce qu'il faut pour l'homme, ce n'est pas tant qu'il ait une vie aisée, que de s'efforcer de manière à devenir digne, par sa

1. *Critique du Jugement*, traduction Barni, t. II, p. 206-207.
2. *De ce Proverbe...*, p. 376.
3. *Ibid.*, p. 375.
4. *Ibid.*, p. 376.
5. *De ce Proverbe...*, p. 375-376.
6. *Idée...*, 7e proposition (Littré, p. 60-61).

conduite, de la vie et du bien-être[1]. C'est de ces idées morales, de ce concept d'une moralité absolue, que Kant tirera ses vues sur la politique idéale et sur l'organisation future de la société humaine.

## II

Mais Kant ne se préoccupe pas uniquement de ce qui sera ; il fait aussi œuvre d'historien[2] : il cherche à déterminer ce qu'a été l'humanité jusqu'au moment où apparaît la civilisation. Il suit en cela le récit biblique qu'il trouve d'accord avec les données de l'imagination, de la raison et de l'expérience. La première époque de l'humanité est caractérisée par l'état de nature et d'instinct ; avec la seconde, s'éveille la raison, événement qui fut une chute pour l'individu, mais un gain pour l'espèce. La troisième époque est l'époque du travail ; ce fut aussi celle de la discorde ; à ce moment, les laboureurs et les bergers durent se séparer. Enfin, la quatrième époque est le temps de la civilisation où naissent les échanges, les arts d'amusement et d'utilité, où s'organisent la constitution civile et la justice publique. C'est alors qu'apparaît l'inégalité parmi les hommes, qui, source de beaucoup de maux, fut aussi source de biens.

Au cours de ces lentes transformations de l'espèce humaine, il y a eu un progrès réel. Le passage de l'instinct à la liberté a permis à l'homme l'attente réfléchie de l'avenir ; c'est là un privilège caractéristique de l'homme qui ne se borne plus à jouir du présent, mais embrasse l'avenir et médite les entreprises futures. Cette vue peut lui susciter des maux et des inquiétudes ; mais il peut en être consolé par l'espoir de vivre dans sa postérité, par

1. *Idée...*, 3e proposition (Littré, p. 55).
2. *Conjectures...*

la vue anticipée de son bonheur, et des efforts qu'elle ferait, étant plus nombreuse, pour améliorer l'existence. Déjà, chez cet homme primitif, dans lequel s'est éveillée la raison, apparaît, vague et incertaine, l'idée d'un progrès, d'une amélioration.

L'humanité ne saurait s'en tenir là. Nous possédons une culture que nous devons à l'art et à la science ; et l'on peut, en un sens, la regarder comme le dernier but de la nature, relativement à l'espèce humaine[1] ; nous jouissons aussi d'une très grande civilisation au point de vue des agréments et des bienséances sociales ; mais il faut que nous soyons moralisés ; faute de quoi on comprend que Rousseau préfère l'état sauvage à l'apparence trompeuse de notre bien-être extérieur[2]. Mais, nous voudrions voir appliquées à la nature d'autres règles que celles qu'elle suit ; c'est pour cela que nous affirmons qu'il y a un Progrès auquel chacun est appelé par la nature même à contribuer selon ses moyens et ses forces[3] ; répondant à Mendelssohn, Kant soutient qu'on ne saurait admettre que l'espèce humaine va, période par période, du vice à la vertu et de la vertu au vice[4] : si l'on fait entendre des plaintes sur la décadence d'une époque, c'est que, plus on s'élève vers la perfection, plus on voit loin de soi le but que l'on vise[5]. La philosophie a donc elle aussi son millénaire : et le peu que nous savons de l'histoire de l'univers nous permet d'affirmer qu'il continuera à parcourir sa trajectoire[6] ; mais, nous ne pouvons pas dire ce qu'il sera, avec autant de sûreté que nous déterminons d'a-

1. *Critique du Jugement.*
2. *Idée*....., 7[e] proposition (Littré, p. 60).
3. *Conjectures*....., p. 34.
4. *De ce Proverbe, etc.*...., p. 375 : « Il peut être émouvant et instructif de regarder un temps cette tragédie ; mais il faut que le rideau tombe à la fin. Car, à la longue, la pièce dégénère en bouffonnerie. »
5. *De ce Proverbe*...... p. 376-377.
6. *Idée*....., 8[e] proposition (*Littré*, p. 61).

vance les révolutions astronomiques [1]. En tous cas, ce ne sont que les générations postérieures qui seront appelées à jouir de ce bonheur [2] ; nous-mêmes, ne pouvons pas concevoir cet espoir [3] ; et si nous jouissons de cette vue consolante sur l'avenir, nous ne devons pas nous dissimuler les difficultés d'un perfectionnement. Il est inutile, en cas d'insuccès, de s'en prendre au destin ; nous sommes la cause et peut-être, la cause unique, des malheurs de notre vie [4] : il est absurde de considérer le mal comme un legs de nos premiers parents [5] : il vaut mieux penser qu' « avec une matière aussi tortueuse que l'homme on ne peut rien fabriquer de parfaitement droit [6]. » Ne sait-on pas les différents résultats que peut avoir l'activité humaine ? Qui sait, par exemple, si tout ne sera pas toujours de même, si la nature aboutira au bien, ou si au

1. *Idée.....*, (Littré, p. 61) : « Ce cycle semble exiger, pour se clore, un si long temps, que la petite portion que l'humanité en a déjà parcourue ne permet pas d'en déterminer la forme et de conclure la relation des parties au tout, avec plus de sûreté que toutes les observations célestes, faites jusqu'à présent, ne permettent d'assigner la trajectoire que suit dans le ciel étoilé, notre soleil avec toute l'armée de ses satellites. »

2. *Idée.....*, 3e proposition (Littré, p. 55) : « Il n'en reste pas moins étrange que les générations antérieures semblent ne poursuivre leur pénible besogne que pour les générations postérieures..... Ce seront seulement les générations les plus lointaines qui auront le bonheur d'habiter dans l'édifice auquel une longue suite d'ancêtres auront travaillé, insciemment il est vrai, sans avoir part eux-mêmes au bonheur qu'ils préparèrent. » Cf. *De ce proverbe.....*, p. 376 : « L'âme est rassérénée par l'espoir d'un meilleur avenir ; pourtant cet espoir est bien désintéressé de notre part, car nous serons alors depuis longtemps dans la tombe, et nous ne récolterons pas les fruits que nous aurons en partie semés nous-mêmes. »

3. Voici le passage curieux de Kant, omis en partie dans la traduction de Littré, et rétabli par Renouvier (*Critique philosophique*, 9e année, t. II, p. 277, note : *Politique et socialisme*) : « Chez nos voisins du système cosmique, chaque individu est à même peut-être d'accomplir sa destination toute entière dans le cours de sa vie. Chez nous, il en est différemment. L'espèce seule peut nourrir cet espoir. »

4. *Conjectures.....*, p. 32.

5. *La religion dans les limites de la raison* (traduction Trullard).

6. *Idée.....* Passage supprimé dans Littré, rétabli par Renouvier (*loc. cit.*, p. 277).

contraire, nous ne serons pas précipités dans un enfer de maux[1] ?

## III

Il semblerait que ces incertitudes de Kant sont en contradiction formelle avec les affirmations qu'il a parfois posées : et l'on trouverait même dans certains ouvrages des vues qui paraissent bien pessimistes chez un philosophe du Progrès[2]. Kant est loin de s'être contredit, si l'on se rend compte qu'il ne songe pas à poser une loi positive[3], et que ce qu'il annonce est « une opinion et une pure hypothèse incertaine[4]. » Sa doctrine, comme nous l'avons dit, est une affirmation de l'ordre moral, et elle a tous les caractères d'une proposition qui ne se démontre pas, mais prend toute sa force dans des raisons autres que les raisons scientifiques ou les raisons de pure observation sensible. Voilà pourquoi il y a un certain flottement dans la pensée de Kant.

D'ailleurs, si Kant avait voulu chercher dans l'expérience des arguments en faveur d'un Progrès de l'humanité, il aurait pu exposer à la façon de Lucrèce les étapes parcourues par l'homme, et les acquisitions de la civili-

1. *Idée.....* Passage supprimé dans Littré, rétabli par Renouvier (*loc. cit.*, p. 278).

2. Par exemple dans la *Critique du Jugement* (Cité par Renouvier, *Philosophie analytique.....*, t. III, p. 410) : « Il est facile d'estimer la valeur de la vie quand on prend la jouissance pour mesure, ou le but naturel de toutes nos inclinations ensemble : le bonheur. Elle est au-dessous de rien ; car, qui voudrait recommencer la vie dans les mêmes conditions, ou même dans des conditions nouvelles qu'il choisirait lui-même en se conformant au cours de la nature, mais qui n'auraient d'autre but que la jouissance ? » A entendre ces paroles de Kant, il semblerait que, plus tard, Schopenhauer soit devenu son disciple en doctrine sociale, comme il l'est devenu en métaphysique.

3. Il se contente de dire que peut-être, plus tard, il se trouvera un homme qui découvre la loi de l'enchaînement des phénomènes. Selon les positivistes, cet homme prévu par Kant est Auguste Comte (Littré, *Auguste Comte et le positivisme*, ch. IV, p. 51 et 67).

4. *De ce Proverbe.....*, p. 379.

sation. Dans quelques lignes de la troisième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle,* il a donné comme un plan de l'histoire des progrès humains, l'homme devant tirer tout de lui-même. C'est à lui-même qu'il doit l'art de se vêtir, l'habileté à se mettre en sûreté et à se défendre, tous les amusements qui rendent la vie agréable ; peu à peu il a acquis la sagacité et la prudence ; et ainsi, il est passé « de la dernière grossièreté à la perfection intime de la pensée, et, par là, à toute la somme possible de bonheur sur cette terre [1]. » L'homme est sorti de son « contentement inactif » ; le travail et la peine lui ont fait trouver les moyens de s'en dégager par son habileté [2]. Mais, ce qui est la cause essentielle des progrès de l'espèce l'humaine, c'est le fait que les hommes vivent réunis en société ; dans la société l'homme se sent plus homme, c'est-à-dire plus apte au développement de ses facultés naturelles. Mais, il tend aussi à s'isoler : il y a une résistance des hommes vis-à-vis les uns des autres : c'est ce que Kant appelle l'*insociable sociabilité*, qui sera la source de tout progrès.

S'il n'y avait pas, chez l'homme, ces qualités d'insociabilité, il aurait, sans doute, participé à un bonheur ; mais ce serait un bonheur qui ressemblerait à celui du bétail, tout au plus à celui des bergers d'Arcadie, menant la vie simple et terre à terre des animaux qu'ils conduisaient. « Grâces donc soient rendues à la nature pour les incompatibilités, pour les luttes de la vanité malveillante, pour la cupidité insatiable, même pour la passion de commander [3]. » Il a fallu cet état de discorde pour que s'éveillent et émergent les excellentes dispositions que l'humanité contient en elle [4].

1. *Idée.....*, 3e proposition (Littré, p. 55).
2. *Idée.....*, 4e proposition (Littré, p. 57).
3. *Idée.....*, 4e proposition (Littré, p. 57).
4. Voici la belle et juste comparaison dont se sert Kant (*Idée.....*, 5e pro-

L'humanité tend à parfaire l'état social dans lequel elle vit : elle doit arriver à un état de bonheur, dans lequel disparaîtront la discorde et la lutte, et qui sera amené par cette tendance à la lutte et à la discorde, caractéristique de l'homme. De ce mal sortira le plus grand bien, grâce à l'idée morale réglant les rapports entre les hommes. Ce ne sera pas un bonheur relevant de l'instinct, ce doit être un bonheur produit par la raison, se réalisant de plus en plus.

Puisque « la société civile est un enclos où le développement humain trouve ses causes et ses règles[1] », puisque nous devons accepter les progrès matériels tels qu'ils nous sont donnés par l'histoire[2], le devoir essentiel du philosophe est de chercher ce qui, dans la civilisation où il vit, doit être la caractéristique du Progrès : il faut que se réalise et s'accomplisse pleinement parmi les hommes l'idée de Cité[3]. La nature humaine doit faire naître une société civile administrant le droit d'une manière universelle[4]. C'est là un problème très difficile, et qui sera résolu plus tardivement que tous les autres[5] : nous ne pouvons que nous approcher incessamment de ce but, car il faut, chez tous les hommes, des idées justes sur la constitution sociale, une expérience étendue et exercée, et une bonne volonté prête à réaliser de bons projets[6] ; mais, il ne suffit pas d'arriver à produire une

position ; Littré, p. 58) : « C'est ainsi que, dans un bois, les arbres, justement parce que chacun cherche à ôter à l'autre l'air et le soleil, se forcent l'un l'autre de chercher air et soleil au-dessus d'eux, et prennent de la sorte une belle et droite croissance ; au lieu que ceux qui, en liberté et isolés poussent leurs branches à leur gré, sont rabougris et tortus. »

1. *Idée.....*, 5e proposition (Littré, p. 58).
2. Voir plus haut.
3. Renouvier, *Politique et socialisme* (*Loc. cit.*, p. 282).
4. *Idée.....*, 5e proposition (Littré, p. 58).
5. *Idée.....*, 6e proposition (Littré, p. 58-59).
6. *Idée.....*, 6e proposition.

parfaite constitution sociale dans un État ; il ne sert de rien de fonder une chose publique, si l'on ne règle pas les rapports entre les divers peuples. L'insociabilité d'autrefois entre individus existerait encore entre les États qui peuvent être considérés comme autant d'individus. A la guerre, et à la lutte entre les différents peuples doit se substituer l'exercice du droit garanti par la volonté collective des nations, comme la volonté collective des hommes assure à tous la paix et la justice. Il est certain que l'humanité a accompli de remarquables progrès dans la voie du bien moral [1] ; « l'époque des lumières » est caractérisée par des améliorations qu'il est utile de signaler ; aujourd'hui, la liberté civile est assurée, et croît progressivement ; le commerce et l'industrie sont intéressés à ce qu'elle soit conservée : nous avons la liberté religieuse [2]. Mais il y a encore des maux qui nous affligent ; ils viennent de la guerre, et des préparatifs permanents qu'elle occasionne [3] ; bien que, à un certain point de vue, faite avec ordre et respect pour les droits civils, elle ait quelque chose de sublime en soi [4], Kant ne perd pas l'occasion de montrer qu'elle est la cause de la ruine des États, et un empêchement à ce que les forces dont ils disposent soient utilement employées [5]. La guerre devient de plus en plus rare à cause des souffrances qu'elle impose à l'État [6].

De ce mal sortira l'amélioration ; la barbarie et la liberté sauvage dans laquelle vivent encore les États produiront nécessairement ce que les mêmes dispositions ont déjà produit chez les hommes barbares d'autrefois.

1. *De ce Proverbe, etc.....*, p. 376.
2. *Idée.....*, 8e proposition (Littré, p. 62).
3. *Conjectures.....*, p. 52.
4. *Critique du Jugement*, § 28.
5. Par exemple pour l'éducation (*Idée.....*, 8e proposition).
6. *Idée.....*, 8e proposition (Littré, p. 61-63).

De même que l'insociabilité les a conduits à la paix, les États seront amenés à un principe d'équilibre, d'association ; et, selon Kant, si ce n'est pas là un résultat de l'intention des hommes, c'est un résultat de la nature elle-même[1], qui conduit forcément là où l'on ne va pas toujours volontiers[2].

Cette association politique de l'humanité est donc la vue suprême de la nature ; c'est en elle que se développeront toutes les dispositions primordiales de l'espèce humaine[3].

Ce progrès peut se réaliser dans ce monde, et il ne faudrait pas le reculer jusqu'à une époque imaginaire. Kant va même jusqu'à dire que c'est en Europe que cet état social se réalisera, et que c'est l'Europe qui probablement donnera un jour des lois aux autres parties du monde. L'histoire du passé témoigne de cette action civilisatrice de l'Europe ; on n'a qu'à considérer l'influence du peuple grec, et du peuple romain, dont nous profitons aujourd'hui.

Quel est donc ce progrès civil et politique tel que le conçoit Kant ? Comment se produira-t-il ?

Dans les dernières propositions de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité,* Kant avait déjà esquissé le plan de l'avenir social, et montré que tout se prépare pour la formation d'un grand corps politique, sans modèle dans le passé. Il devait donner un plus complet développement à ces mêmes idées dans un opuscule écrit onze ans après le premier, dans cet « Essai philosophique » qui a pour titre : *De la Paix perpétuelle*. Selon lui, l'état idéal de l'humanité sera caractérisé par la fin de l'état de guerre, et l'établissement d'une fédération uni-

1. *Idée.....*, 7e proposition (Littré, p. 60).
2. *De ce Proverbe.....*, p. 380 sub. fin.
3. *Idée.....*, 8e proposition, fin.

verselle entre les peuples, qui nous est garantie par cette grande artiste qu'on appelle la nature (*natura dædala rerum*), qu'on nomme aussi Destin ou Providence[1] ; mais, Kant a surtout confiance dans la théorie qui procède du principe du droit. et dans l'affirmation de ce que *doivent être* les rapports des hommes et des États entre eux[2] ; et l'on ne doit pas la souhaiter seulement comme un bien physique, mais aussi comme un résultat que doit produire le respect du devoir[3].

Comme on ne saurait attendre l'établissement de la Paix perpétuelle de ce qu'on appelle l'*équilibre des puissances européennes*[4], il appartient aux moralistes d'indiquer les moyens par lesquels se réalisera l'état futur de l'Europe civilisée. Cet état doit être *établi*, et établi légalement. Dans son opuscule, Kant formule d'abord les articles préliminaires d'un traité de paix perpétuelle, puis les articles définitifs.

D'abord, comme il faut un traité de paix qui, ne mettant pas seulement fin à la guerre actuelle, mais à l'état de guerre lui-même, réalise les dispositions morales qui sommeillent pour un temps chez les hommes[5], il n'y aura pas de restriction mentale, il n'y aura rien de passé sous silence, qui permettrait à l'un ou l'autre État de reprendre un jour les hostilités. La crainte par l'un des contractants

1. *Paix perpétuelle, premier supplément*, p. 308. *Ibid.*, p. 316 : « C'est ainsi que la nature garantit la paix perpétuelle par le mécanisme même des penchants naturels ; et, quoique cette garantie ne soit pas suffisante pour qu'on en puisse *prédire* (théorétiquement) l'avènement, elle suffit au point de vue pratique, elle nous fait un devoir de tendre à ce but (qui n'est pas purement chimérique). »

2. *De ce Proverbe.....*, p. 380.

3. *Paix..... Appendice*, p. 327.

4. » C'est une pure chimère, continue Kant, semblable à cette maison de Swift, qu'un architecte avait construite d'une façon si parfaitement conforme à toutes les lois de l'équilibre, qu'un moineau étant venu s'y poser, elle s'écroula aussitôt » (*De ce Proverbe.....*, p. 380).

5. *Paix.....*, p. 302.

de publier une condition du contrat serait la preuve que ce contrat n'est pas moral [1]. On conviendra, en outre, qu'aucun État indépendant ne peut être acquis par un autre, — que les armées permanentes doivent entièrement disparaître, — qu'on ne doit point contracter de dettes nationales en vue des intérêts extérieurs de l'État : — qu'aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État, — que nul État ne doit se permettre, dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance réciproque [2].

Mais pour réaliser l'état social idéal, il faut opérer des changements dans la constitution de chaque État, changements qui seront les véritables garanties de cet état pacifique et moral annoncé par la philosophie. Kant indique ces modifications capitales de l'organisation civile dans les articles définitifs du traité de *Paix perpétuelle* [3]. La seule constitution politique qui doit fonder l'état d'un peuple est la constitution républicaine, car elle repose sur le principe de la liberté individuelle, de la soumission de tous à la loi, et sur la loi de l'égalité de tous les sujets comme citoyens. Seule, cette constitution peut amener la paix perpétuelle, car les citoyens appelés à décider de la guerre hésiteront bien plus qu'un souverain qui est « propriétaire et non membre de l'État » [4] : seule, aussi elle est parfaite, parce qu'elle implique la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif.

1. Kant a donné cette formule : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui, *dont la maxime n'est pas susceptible de publicité*, sont injustes. » La *publicité* est un criterium comme l'*universalité*. Cf. Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 662.

2. *Paix*....., p. 289-294.

3. *Paix*....., p. 295-307.

4. *Paix*....., p. 298.

## IV

Tous les États devenant des démocraties, tous étant considérés comme des individus, dont il faut assurer les droits, le meilleur moyen de réaliser cet état idéal serait de constituer un État de nations, une république universelle ; ce serait le but où devraient tendre les peuples se conduisant par la raison ; mais cet idéal est trop souvent contrecarré par l'idée qu'on se fait du droit des gens — qui est plutôt, suivant l'opinion commune, le droit de guerre. — Aussi, à défaut de l'idée positive d'une république universelle, nous devons nous contenter de ce que Kant appelle « le supplément négatif d'une alliance permanente et toujours plus étendue qui puisse détourner la guerre »[1], d'une fédération des peuples qui ne formeraient pas un seul État, mais qui feraient une *alliance de paix*, ayant pour but la conservation et la garantie de la liberté de tous les États alliés[2]. Tel est le seul état *juridique* compatible avec la liberté des puissances[3], état dont on se rapprochera grâce à la pratique de l'hospitalité envers les étrangers (c'est, d'ailleurs, le troisième article du futur traité de paix)[4]. L'établissement du droit cosmopolitique nous amènera à la société idéale dans laquelle toute politique s'inclinera devant le droit, et pourra briller d'un éclat durable[5]. Comme il avait affirmé la différence fondamentale entre la moralité et la légalité, entre une société morale et une société juridique où tout est bien, pourvu qu'il y ait conformité à la loi, Kant montre, dans quelques pages de l'*Appendice* à la *Paix perpétuelle*, la supériorité de la moralité sur la politique : il indique comment on

1. *Paix*....., p. 304.
2. *Paix*....., p. 303.
3. *Paix*..... *Appendice*, p. 335.
4. *Paix*....., p. 305.
5. *Paix*..... *Appendice*, p. 330.

conçoit un *politique moraliste,* mais non pas un *moraliste politique.* Un homme d'État doit n'admettre d'autres principes politiques que ceux que la morale peut avouer[1]; car il n'y a pas une vérité pour la raison, et une autre vérité pour l'expérience. La vraie politique doit rejeter les procédés empiriques et machiavéliques, et être d'accord avec la morale qui l'inspire. Dès le début de son traité, Kant s'était posé comme un politique théoricien en opposition avec les politiques pratiques ; contrairement à ceux-ci, il admet que l'État — surtout l'État de l'avenir — ne doit pas tirer ses principes de l'expérience ; et ce qu'il dit à propos du sujet spécial qui l'occupe (l'établissement de la paix perpétuelle), il le donnerait comme précepte de la politique idéale : « Cherchez avant tout le règne de la raison pure pratique et sa *justice,* et votre but (le bienfait de la paix perpétuelle) vous sera donné par surcroît »[2].

Une dernière question se pose : comment, d'une façon générale, doit-on procéder pour réaliser des progrès, ou pour produire l'avènement d'une société dont la morale affirme l'existence prochaine ? La réponse à cette question se trouve dispersée dans les écrits de Kant, auxquels nous avons emprunté les grandes lignes de sa théorie du Progrès. Le politique moraliste ne doit s'avancer qu'à pas lents : et à des réformes intempestives, il préférera une sage temporisation. Rien n'est plus funeste que les réformes précipitées et les révolutions ;[3] la conséquence est l'état d'anarchie ; c'est pour cela que Kant nie le droit à l'insurrection[4]. Usons donc de réformes insensibles, faites suivant de fermes principes[5] ; usons aussi de la liberté d'écrire.

1. *Paix..... Appendice,* p. 321.
2. *Paix..... Appendice,* p. 327.
3. *Paix..... Appendice,* p. 322 et note.
4. *Doctrine du droit,* § 49 A (traduction Barni, p. 177 et suiv.).
5. *Doctrine du Droit.* Conclusion (*Ibid.*, p. 236).

Et pour qu'un peuple se constitue en république, devienne, dès lors, un centre pour une alliance fédérative, auquel d'autres États pourront se joindre, le philosophe a un rôle à jouer. Il ne s'agit pas de savoir si les philosophes seront rois, ou si les rois deviendront philosophes, comme le souhaitait Platon ; mais la philosophie, servante de la théologie, porte le flambeau devant sa maîtresse ; et les États doivent écouter les conseils des philosophes. Il y a même, selon Kant, un article secret qui donne tout son sens au traité de *Paix perpétuelle*, et qui se rapporte à la participation possible des penseurs à l'organisation du Droit cosmopolitique. On sait que par le sage emploi de notre raison, nous pouvons avoir une influence sur le progrès social, et la philosophie peut, par son idée, contribuer à son accomplissement [1].

Cette façon de comprendre le rôle de la philosophie et d'affirmer l'importance politique des penseurs dans un État, amenait Kant à penser que ce qui est bon en théorie est bon aussi en pratique ; c'est pourquoi il tenait tant à son projet de Paix perpétuelle, qui n'était pas pour lui un songe, et qu'il distinguait des visions de l'Abbé de Saint-Pierre [2]. Étranger à tout sentimentalisme, désireux de justice, n'a-t-il pas été un des prophètes du monde moderne ?

1. *Idée*....., 8e proposition (Littré, p. 61-62). Dans l'*Anthropologie*, Kant pense que les chefs d'État et les savants doivent songer à l'idéal cosmopolitique (Voir Delbos, *op. cit.*, p. 281, note 2). On sait que, le 22 mai 1790, l'Assemblée constituante vota, sur la proposition de Volney, un décret aux termes duquel la nation s'interdit d'entreprendre aucune guerre. Les considérants de ce décret sont d'une haute portée morale et rappellent les principes posés par Kant dans son *Idée*.

2. Kant a cité l'Abbé de Saint-Pierre à plusieurs reprises (*Idée*. ..., p. 60 ; *De ce proverbe*....., p. 380). Il ne faut pas oublier qu'à la même époque que Kant, Bentham demandait aussi l'établissement d'une diète générale où serait effectuée la solution des conflits internationaux (Voir l'*Essai sur le droit international*).

## CHAPITRE III

## CONCLUSIONS DU LIVRE HUITIÈME

Il nous est maintenant possible d'estimer quel est l'apport de la Philosophie allemande à la doctrine du Progrès. Nous essaierons de dégager les idées grâce auxquelles cette philosophie peut se rattacher aux grandes conceptions sur le Progrès et la rénovation sociale élaborées dès le commencement du siècle par l'Abbé de Saint-Pierre, puis par Voltaire, Rousseau et Turgot. Sans chercher à faire ici œuvre de critique, nous pouvons, en restant dans le cadre d'une étude historique, montrer les points par lesquels se rapprochent des conceptions qui furent contemporaines, et indiquer les divergences.

Considérons d'abord la philosophie de Herder. Si majestueuse que paraisse cette conception de l'humanité déroulant les événements qui la composent et ses formes changeantes, nous ne pouvons nous empêcher de signaler ce que devait avoir de choquant pour l'esprit français du XVIII[e] siècle l'affirmation de l'universel déterminisme, et la pensée de ce Progrès nécessaire, continu, qui n'a pas pu être autrement qu'il n'a été. C'était, par cela même, justifier le passé avec toutes ses horreurs et tous ses crimes. Voltaire qui, au nom de la Raison et de la Justice, protestait contre les maux du passé et jugeait l'histoire, n'aurait pas souscrit à ces vues de Herder, affirmant que chaque

chose est à un moment donné, cela seul qu'elle peut être. Herder confond le réel et le possible, et cette conception de l'histoire trouvera son développement dans les théories toutes *logiques* de Hégel, et dans les doctrines naturalistes de Saint-Simon et d'Auguste Comte, qui diffèrent singulièrement de la théorie du Progrès, telle que l'ont présentée les philosophes du XVIII^e^ siècle.

D'ailleurs, Herder, trop convaincu du déterminisme, et voulant le démontrer, même en faisant les concessions, que rend indispensables la réflexion sur les faits historiques, nous permet de voir les points faibles de sa doctrine, en regard des affirmations franches de Voltaire, touchant la liberté et la contingence. Il semble à Herder que, même en imaginant des circonstances autres que les circonstances réalisées, on sera encore convaincu de l'enchaînement des faits historiques (par exemple, si le Capitole avait été pris par Brennus). Qu'il y ait un enchaînement des faits entre eux, personne n'en doute ; mais il resterait à démontrer que tel fait, point de départ d'une série de faits, n'a pas pu être autre qu'il n'a été. Et la simple supposition d'une substitution possible de circonstances et d'événements aux circonstances et aux événements réels, montre bien qu'une autre histoire eût été possible, si, à un moment donné, un homme avait agi autrement, si la concordance de mille actions provenant de source différente avait créé des circonstances différentes. L'excès même où Herder veut pousser son déterminisme fait voir l'insuffisance de la théorie, comme celle de tous les fatalismes et de tous les évolutionnismes.

Le même raisonnement s'applique, à plus forte raison, à ce qui concerne le futur : et admettre, à la façon de Leibnitz, que, si l'on apercevait tout ce qui existe, nous découvririons, dans le plus petit point, la série progressive de toute la création, c'est s'interdire la pensée de toute réforme, la possibilité de toute initiative. C'est pour cela,

du reste, que, selon Herder, il y a peu de génies créateurs. Tout le XVIII[e] siècle français serait une protestation vivante et agissante contre une pareille conception.

Malgré tout, le panthéisme de Herder se rapproche, en certains points, de la pensée française. Comme les théoriciens du XVIII[e] siècle, il a confiance dans les lumières qui doivent faire diminuer les causes de maux pour l'humanité : il pense que l'état de bien-être de l'humanité sera fondé sur la raison et sur la justice. Voltaire aurait applaudi à la lecture de certaines pages des *Idées* de Herder. L'Abbé de Saint-Pierre aurait été heureux, s'il avait pu faire lire à ceux qui le traitaient de rêveur les pages d'un livre de science, où Herder fait la critique de la guerre et de la conquête guerrière. C'est, en somme, l'idée même de Progrès, qui, en s'appliquant aux choses humaines et sociales, a fait éclater le naturalisme dans les limites duquel Herder avait voulu s'enfermer. Ce panthéisme naturaliste gravite peu à peu vers le moralisme, et laisse entrevoir la doctrine sociale de Kant.

L'esprit allemand subit, pendant tout le XVIII[e] siècle, une influence qui devait l'orienter vers les idées de Progrès et de transformation sociale. En même temps que le piétisme fait prédominer, dans la religion, le sentiment individuel, et que le déisme anglais émancipe les esprits, l'Allemagne subit la puissante influence de la France.

Depuis la révocation de l'Édit de Nantes, en même temps que les réfugiés protestants avaient apporté notre industrie en Allemagne, nos manières, notre langue s'y répandent aussi ; les vieux teutons protestaient même contre cette invasion française ; les écrivains et les philosophes combattaient l'influence étrangère [1]. Quelque

1. Voir Lévy-Bruhl, l'*Allemagne depuis Leibnitz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne* (1700-1848). Paris, 1890. Cf. Id. *La philosophie de Jacobi*. Paris, 1894.

temps éclipsée, cette influence française reparaît avec Frédéric II. L'Allemagne n'avait rien produit depuis Leibnitz ; le génie allemand « s'éclaire », non seulement par les lumières de cette grande philosophie enseignée et vulgarisée par Wolf, mais aussi au contact de tout ce qui lui vient du dehors. C'est la période de l'*Aufklärung*. On pense non seulement à l'étude de l'antiquité, mais on se préoccupe aussi du présent et de l'avenir. Les princes allemands attirent à leur cour les Économistes qui se vantaient de découvrir le secret de la prospérité des nations ; et ils s'intéressent aux idées de bonheur public. Frédéric II réalise de grands progrès dans le commerce et l'industrie de son pays ; il emprunte à la France certains détails d'administration financière. Sentant que des abus pèsent sur le peuple, qu'il faut un changement, il veut réformer la procédure judiciaire et rend l'école obligatoire. En 1758, Zimmerman écrivait : « Nous vivons dans l'aube d'une grande révolution, d'une nouvelle séparation de lumières et de ténèbres » : Voltaire le constate avec bonheur ; le 5 avril 1765, il écrit à d'Alembert « Une grande révolution dans les esprits s'annonce de tous côtés. Vous ne sauriez croire *quels progrès la raison a faits* dans une partie de l'Allemagne. » Ce sont, en effet, les idées de Voltaire qui apportent un appui sérieux à la *philosophie des lumières*. Il ne faut pas oublier l'influence de Rousseau. Pour Jacobi, Jean-Jacques était « le plus grand génie qui eut jamais écrit en français » ; et Gœthe ne restera pas sans subir son inspiration. Avec Leibnitz et Herder, Gœthe admire l'évolution universelle ; il se rend compte que l'homme est un dernier chaînon après tous les autres qui composent la série infinie et variée des êtres, que « toutes les choses naturelles sont connexes[1] » ; mais, plus tard, quand il écrira *Faust* en

1. *Granit*, 1778.

1798, il se souviendra des théories de Rousseau sur l'état de nature ; « sur le canevas de la légende du XVIe siècle court la pensée de Rousseau, la lassitude de l'homme accablé de civilisation et de science, qui aspire à la primitive simplicité de nature[1] » ; et Schiller prenant, chez Rousseau, ses vues sur l'avenir possible de la société, affirmera sa foi au Progrès de l'humanité, à l'avènement de la justice sociale. Cependant, toutes les idées qui venaient de France ne plaisaient pas à l'esprit allemand. Celui-ci ne s'accommodait pas des théories matérialistes de Diderot, de La Mettrie, d'Helvétius, de d'Holbach[2]. Le vide de la doctrine matérialiste ne pouvait pas le satisfaire. Un philosophe concentra en lui les tendances rationalistes, et les tendances morales que ses compatriotes n'avaient pas su trouver chez les Encyclopédistes français ; ce fut Kant.

Mais, ici encore, l'esprit allemand se trouva d'accord avec l'esprit français : car la philosophie de Kant présente, à propos des idées de Progrès et de réformes sociales, de nombreux points de contact avec la philosophie française.

Trop souvent, on s'est contenté de parler de la révolution opérée par Kant en matière logique et scientifique ; reprenant la comparaison qu'il faisait de lui-même avec Copernic, on parle uniquement du point de vue nouveau qu'il a apporté dans l'explication de la connaissance. Or, Kant ne fut pas seulement révolutionnaire en tant que logicien ; il le fut aussi et surtout en tant que moraliste[3]. Si la réorganisation scientifique a moins

1. Bourdeau, l'*Allemagne au XVIIIe siècle* (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1886, p. 611).

2. Gœthe a exprimé l'impression que fit sur sa génération le *Système de la nature*, de d'Holbach ; on le trouva « cadavéreux ; » et l'on n'accepta pas ce « nébuleux athéisme » (Gœthe, *Vérité et Poésie*, IIIe partie, livre XI ; traduction Porchat, p. 424).

3. Kant a voulu réformer la théorie et la pratique ; et le problème qu'il s'est posé, Auguste Comte le posera de nouveau ; c'est un point de ressemblance entre les deux philosophes (Voir Lévy-Bruhl, *le Centenaire d'Auguste Comte* (*Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1898, p. 406).

préoccupé les philosophes français que l'auteur de la *Critique de la Raison pure,* c'est au point de vue moral et social que nous trouvons des ressemblances entre les penseurs de deux pays.

Voltaire s'était fait l'apôtre de la Raison, et il demandait que son règne advînt ; ce règne était, dans sa pensée, le commencement d'une ère nouvelle pour l'humanité. De même, pour Kant, c'est la Raison qui doit commander au point de vue théorique et au point de vue pratique : c'est elle qui sera le principe de toute réorganisation scientifique et morale, surtout morale, puisque, en affirmant la valeur du commandement rationnel et son caractère catégorique, Kant réagissait contre les théories de la force et de l'intérêt qu'avaient répandues Hobbes et Locke. Comme Voltaire, il trouve, dans la Raison, le principe de la morale et de la politique, le fondement du Progrès, le moyen de toute réforme sérieuse et durable. C'est ce qui permettait à Hégel de dire : « La France a réalisé la Révolution dans la pratique, l'Allemagne en a formulé la théorie métaphysique ».

De même qu'il se rencontre avec Voltaire, Kant se rencontre aussi avec Rousseau. On sait quelle grande admiration il professa toujours pour l'auteur de l'*Émile* ; on sait aussi qu'il adopta sa théorie du contrat social. En parlant de réforme politique et sociale, Kant pose des affirmations qui sont indentiques à celles de Rousseau traitant le même sujet. Rousseau fonde le droit sur l'égalité des libertés qui se réalise dans le contrat social. Kant s'oppose à la doctrine de Hobbes qui proclame la souveraineté de la force, quand il pose cette règle : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant des lois générales[1] ». Le caractère inviolable de la per-

1, *Introduction à la doctrine du droit.* C.

sonne humaine est une affirmation de Rousseau et de Kant. L'un et l'autre voient dans ce principe le fondement de la Cité future. L'un et l'autre aussi voient que tout citoyen doit être à la fois législateur et sujet, pour que la Cité soit fortement organisée, à l'abri des insurrections, et susceptible de progrès. Il y a certainement un rapprochement à faire entre la théorie de la volonté autonome et du règne des fins, d'une part, et la volonté générale, facteur de la loi. L'idéal pour Rousseau était une forme d'association, par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. C'est aussi l'idéal de Kant. Hégel remarquera la ressemblance, quand il dira que le principe de Rousseau est « la transition à la doctrine de Kant dont il est le fondement. »

Les esprits qui sont « représentatifs » de la France et de l'Allemagne se rencontrent, à la fin du XVIII[e] siècle, quand les uns et les autres agitent les questions de réformes sociales et de Progrès. Si l'esprit allemand est mystique et amoureux du symbole, il est, en même temps, idéaliste; cela est surtout vrai pour Kant ; il n'y a rien d'étonnant alors qu'il ait compris les idées développées par les penseurs du XVIII[e] siècle, et qu'il soit d'accord avec les philosophes qui ont préparé la Révolution, et qui la concevaient comme un Progrès.

Cette ressemblance des esprits des deux nations s'accusera encore quand, après les grands événements de la fin du siècle, les idées généreuses d'un Kant, d'un Voltaire, d'un Rousseau, subiront un déviation importante. La perversion sera la même en Allemagne et en France ; et la doctrine du Progrès, telle qu'elle fut conçue au XVIII[e] siècle se présentera sous une forme toute autre.

En Allemagne, Herbart conservera, il est vrai, l'idée de l'individualisme moral de Kant et rêvera, comme lui,

d'une avenir pacifique pour les États confédérés ; mais Hégel aura le culte de la nécessité historique, de la force, du succès, de la raison d'État. Il ne croira pas à la possibilité de la paix imaginée et rêvée par Kant : il estimera que la paix amène la décomposition complète des nations, que la nécessité exige la guerre, et que tous les rêves des philosophes s'effacent devant « les leçons sérieuses de l'histoire ».

Les mêmes théories se retrouveront, en France, avec l'école théocratique, les Saint-Simoniens et tous les partisans du fatalisme historique.

Le changement des idées est grand, si l'on se reporte à la période que nous étudions, et où un Kant apporte à la doctrine du Progrès social des Voltaire et des Turgot, le fondement de son moralisme, complétant ainsi la conception issue du cartésianisme.

---

# LIVRE NEUVIÈME

## *LA PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION*

# LIVRE IX

Le livre précédent nous a montré l'idée de Progrès se pénétrant de moralité avec la philosophie de Kant ; nous avons vu comment, après les penseurs français du xviiie siècle, l'idée du droit. de la liberté, et de l'inviolabilité de la personne devient l'idéal auquel doit tendre l'humanité. Kant écrivait au moment même de la Révolution.

Il est maintenant nécessaire de revenir au pays qui a fait la Révolution, et d'étudier la façon dont l'idée de Progrès a été comprise par ceux qui ont vraiment préparé ce bouleversement.

Au point de vue de la chronologie, nous aurons à faire un retour en arrière, pour décrire l'important mouvement de pensée politique qui a agité le dernier tiers du xviiie siècle. Nous trouverons, dans les écrits des Encyclopédistes, non pas ce que, parfois, on y a vu uniquement, de la négation et de la destruction, mais une doctrine positive, des projets de construction et d'organisation sociale. Cela est vrai surtout du baron d'Holbach qui, négateur dans le domaine métaphysique, est vraiment un philosophe politique. Enfin, la philosophie du Progrès trouve son expression la plus complète dans Condorcet, dont les pensées synthétiques et lumineuses

précisent les développements parfois verbeux des Encyclopédistes, en les complétant.

Les projets des Encyclopédistes et de Condorcet constituent ce qu'on peut appeler la philosophie politique de la Révolution.

# CHAPITRE PREMIER

## LES ENCYCLOPÉDISTES

Au moment où Rousseau lançait sa fameuse diatribe contre la civilisation, et représentait l'idéal social sous la forme de l'état de nature, on commençait en France la publication d'une œuvre qui était comme la réponse aux affirmations du *Discours sur les sciences et les arts*, et du *Discours sur l'inégalité*. L'*Encyclopédie* ne devait être primitivement que la traduction de la *Cyclopedia* d'Ephraïm Chambers ; mais elle prit bientôt des proportions considérables, et elle se rattache plutôt au *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, dont les Encyclopédistes sont, sur certains points de doctrine, les continuateurs. L'*Encyclopédie* fut une tentative de coordination scientifique, issue du caractère de l'époque où l'on se préoccupait de toutes sortes de connaissances ; aussi voit-on voisiner dans ses colonnes des articles dus à tous les hommes qui avaient une compétence particulière dans quelque matière. A part les fondateurs et les directeurs, Diderot et D'Alembert, les auteurs de ce vaste recueil sont des économistes comme Turgot, Quesnay, de Forboney. Necker, des littérateurs, comme Duclos, Voltaire, Marmontel, le Président des Brosses, Du Marsais. des médecins comme Bordeu, Barthès, des savants comme La Condamine, Bernouilli, Condorcet. Les renvois continuels d'un article à l'autre dénotent bien le souci d'établir des liaisons entre

tous les objets du savoir[1]. Mais les Encyclopédistes sont aussi des rénovateurs que protège Malesherbes, le directeur de la librairie : ils n'oublient pas de louer Descartes « ce génie sublime », et son opposition à la Scolastique : et comme ils voulaient répandre les connaissances dans tous les milieux, ils ne pouvaient pas manquer d'être admirés par leurs contemporains[2]. Débarrassés de tout esprit religieux, ils fondent la morale naturelle, mais ils usent d'une certaine prudence ; sous des apparences respectueuses ou indifférentes, c'est par des voies détournées, et même par des moyens astucieux et malicieux qu'ils attaquent la religion. Ils ont à subir les attaques de la Sorbonne et de l'Église, de l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, du chanoine Bergier et de beaucoup d'écrivains ecclésiastiques, de l'avocat général Omer Joly de Fleury, d'hommes de lettres tels que Palissot et Fréron, qui ne pouvaient pas supporter l'exposition d'idées nouvelles. Mais, en même temps, les Encyclopédistes ont le souci du bien public[3] ; ils se préoccupent de l'état misérable du pays, signalent les abus, indiquent des remèdes, et citent même le témoignage des étrangers qui

1. Voir à la fin de l'*Encyclopédie*, la note due au chevalier de Jaucourt. Cf. Condorcet, *Vie de Voltaire* (*Œuvres*, édit. O'Connor-Arago, t. IV, p. 102). « Un ouvrage qui devait renfermer les vérités de toutes les sciences, tracer entre elles des lignes de communication. » Garat, *Mémoires*, t. I, p. 163 : « (Les Encyclopédistes) embrassant dans leurs études et dans leurs ouvrages ce qui avait toujours été séparé..... se partageaient tous les empires de la pensée, etc. »

2. Condorcet, *Éloge de d'Alembert* (*Œuvres*, t. III, p. 67), « l'entreprise la plus grande et la plus utile que l'esprit humain ait jamais formée. » — Id., *Éloge de M. l'abbé de Gua* (*Œuvres*, t. III, p. 248). Cf. *Vie de Voltaire* : « C'est un tableau précis de la marche des sciences depuis leur renouvellement, de leurs richesses à l'époque où d'Alembert en traçait l'histoire et des progrès qu'elles devaient espérer encore. *Vie de M. Turgot* (*Œuvres*, t. V, p. 19) : « On y devait trouver la discussion de toutes les questions qui intéressent les savants ou les hommes, et les opinions les plus générales ou les plus célèbres, avec l'histoire de leur origine, de leurs progrès..... »

3. Garat, *ibid.*, p. 164 : « Ils prophétisaient une Jérusalem de la philosophie qui aurait plus de mille ans de durée. »

reconnaissent combien la France serait formidable, si elle profitait des avantages que lui offrent ses possessions et ses hommes.

L'*Encyclopédie* est donc une œuvre qui se rattache intimément aux idées de Progrès scientifique et social ; et elle devint bientôt « la base de toutes les bibliothèques ». On n'y trouve ni le mot *Progrès*, ni le mot *Perfectibilité* ; mais on peut facilement se convaincre que l'idée y circule partout. Dans des articles où l'on ne songerait pas à aller chercher des considérations sur le Progrès, on rencontre des observations capitales, semées çà et là au hasard des développements.

Reconnaissant que la distinction essentielle de l'homme et de l'animal consiste dans l'absence de perfectionnement de ce dernier, on sait que tout s'accroît jusqu'à donner le vertige à l'esprit, et que l'intelligence humaine qui a son enfance et sa virilité n'aura peut-être pas sa vieillesse et sa caducité [1]. Les progrès des connaissances sont lents, et souvent un inventeur n'a pas tiré de ses inventions des conséquences que, par un simple rapprochement, un autre tirera [2]. Les progrès subissent des retards : malgré ces obstacles, l'esprit de raison a pénétré partout ; et il peut y avoir encore des progrès plus considérables ; tout en se méfiant des réformes extrêmes, le gouvernement doit se préoccuper de la propagation des lumières, s'inspirer de ce qui a été fait chez les anciens eux-mêmes, et de ce que font les peuples voisins [3]. Fiers de leur siècle, les Encyclopédistes signalent les heureux effets des sciences sur la législation, l'administration, la prospérité des États, l'industrie, la paix des peuples, la tolérance [4] :

1. Articles *Animal, Instinct, Vicissitudes, Luxe, Climat, Éclectisme*.
2. Articles *Micromètre, Forces centrales, Découverte*.
3. Articles *Élément, Attention, Français, Grecs, Wolstrope, Éparyne, Décrétales*.
4. Articles *Législateur, Encyclopédie*.

ils pensent que leur époque doit prescrire des règles ; et, comme Séguier dira en 1770, « ils s'élèvent en précepteurs du genre humain. »

A part ces idées générales répandues dans les dix-huit volumes de l'*Encyclopédie,* on trouve une doctrine du Progrès dans les œuvres particulières de ceux qui furent à la tête de ce mouvement scientifique, dans les livres de Diderot, de D'Alembert, d'Helvétius et du baron d'Holboch.

## § I. — Diderot.

Le travailleur infatigable qu'était Diderot nous intéresse par quelques-uns de ses ouvrages, ou de ses articles publiés dans l'*Encyclopédie*, et dans lesquels il a, après beaucoup d'autres philosophes des XVII[e] et XVIII[e] siècles, « continué à émettre comme base générale de la philosophie, la Doctrine du Progrès[1] ». C'est aussi sans doute parce qu'il y retrouvait des idées qui lui étaient chères, que Auguste Comte donnait dans sa bibliothèque positive une place à l'*Interprétation de la nature*. Diderot a étudié Descartes, qu'il admire pour sa méthode plus que pour sa philosophie, celle-là pouvant servir à faire reconnaître celle-ci pour incertaine[2]. Il a une grande admiration pour Hobbes, qu'il estime plus que Locke[3]. Mais il s'est aussi appliqué aux sciences naturelles ; on le voit par ses *Éléments de physiologie* ; et s'il n'est pas exact de voir en lui un disciple direct de Leibnitz, il a certainement

1. Pierre Leroux, *Doctrine de la perfectibilité et du Progrès continu* (*Œuvres*, édit. Sandré, t. II, p. 55).

2. *Encyclopédie*. Articles *Génie*, *Logique* : « Descartes a été le vrai restaurateur du raisonnement, le premier qui a amené une nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine selon les règles mêmes qu'il nous a apprises. » Cf. Grimm, *Correspondance*, octobre 1765, t. VI, p. 375.

3. *Œuvres*, édit. Assézat, t. XIV, p. 124 ; III, 491 ; II, 296.

subi son influence [1] : dans l'*Interprétation de la nature,* il parle des phases de l'évolution, à travers lesquelles se sont développées les différentes formes vivantes ; il parle de la loi de continuité [2], et fait une application du principe des indiscernables, en donnant un démenti à l'axiome : rien de nouveau sous le soleil, ce qui prouve qu'il y a du changement dans l'univers, et par suite, un Progrès [3] ; il connaît la théorie des perceptions insensibles, des perceptions qui vont en diminuant sans cesse, et il en donne des exemples [4]. Aussi, chez Diderot, la doctrine du Progrès se présente-t-elle d'abord comme s'appliquant à l'ensemble des phénomènes du monde, des éléments qui le constituent, des êtres vivants et organisés qui le remplissent. C'est un pressentiment du transformisme et de l'évolution avec toutes leurs conséquences.

La pensée de Diderot a une tendance nettement panthéiste ; il a écrit sous l'influence de Lucrèce et d'Épicure et il avait lu certainement les ouvrages tout récents de Maillet, de Charles Bonnet, de Robinet. S'il affirme qu'il n'y a qu'un seul grand individu, et que cet individu c'est le Tout, il a aussi l'idée d'un changement continuel, d'un flux perpétuel, d'une variété infinie des êtres à tout instant, tandis que l'ensemble reste le même [5]. On connaît la célèbre comparaison du *Rêve de d'Alembert,* où Dide-

1. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature,* 1876, t. II, p. 194. Cf. Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne,* t. I, p. 590.

2. *Rêve de d'Alembert,* 1769 (*Œuvres,* t. II, p. 127). « Tous nos organes ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générales. »

3. *Pensées sur l'interprétation de la nature,* 1754, LVII (*Œuvres,* t. II, p. 55).

4. *Rêve de d'Alembert,* p. 142.

5. Voir *Rêve.....,* p. 139 : « Il n'y a rien de précis en nature ; » *ibid.,* 132 : « Tout est un flux perpétuel..... Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui ressemble à elle-même un instant. »

rot, avec son ardente imagination, rapproche l'existence de l'univers entier de l'existence collective d'une foule d'abeilles formant une grappe de petits animaux ailés. Cette grappe est un être, un individu, un animal quelconque à cinq ou six cents têtes, et à mille ou douze cents ailes. Supposez que les pattes des abeilles, au lieu d'être contiguës, soient continues ; ainsi, nos organes ne sont que « des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générales [1] ». Ainsi, pour l'univers pris dans son ensemble, qui reste le même, bien que les éléments changent, de même que, dans un couvent l'esprit monastique se conserve, parce que, quand un moine nouveau entre, il y en a d'autres qui l'entraînent à penser et à sentir comme eux. Cependant, malgré « la grande chaîne qui lie toutes choses [2] », rien n'assure que les mêmes éléments, se trouvant réunis de nouveau, donneront lieu au même résultat. « Celui qui suppose un nouveau phénomène ou ramène un instant passé recrée un nouveau monde [3]. » Il se produit un grand travail dans la nature, qui s'est plue « à varier le même mécanisme d'une infinité de manières différentes [4] » ; nous serions dupes d'une illusion, si nous pensions que ce que nous voyons aujourd'hui a toujours été tel qu'il est ; nous ignorons l'histoire passée [5], et nous

1. *Rêve.....*, p. 126 et suiv., 161. Cf. *Éléments de physiologie* (*Œuvres*, t. IX, p. 334) : « Chaque organe peut être considéré comme un animal particulier..... Homme, assemblage d'animaux, où chacun garde sa fonction. » Dans la *Contemplation de la nature* (1764), Ch. Bonnet emploie une comparaison du même genre ; un arbre ressemble à une forêt. « Il est composé d'autant d'arbres et d'arbrisseaux qu'il a de branches et de ramilles. » Voir Faguet, *XVIIIe siècle*, p. 295 et suiv.).

2. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XI, p. 12.

3. *Entretien avec d'Alembert*, t. II, p. 111.

4. *Pensées, etc.....*, XII, p. 15, 16 : « C'est une femme qui aime à se travestir et dont les différents déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité, de connaître un jour toute sa personne. »

5. *Supplément au voyage de Bougainville* : « Qui sait l'histoire primitive de

devons penser plutôt que tout se transforme. Les métaux, les plantes, les animaux ont-ils toujours été et seront-ils toujours tels qu'ils sont[1] ? La matière se transforme en plante, en homme : et la physiologie explique comment la rencontre de divers éléments, de molécules, arrive à former un géomètre, un être sublime, résolvant les plus difficiles problèmes, un d'Alembert ; le vermisseau imperceptible peut devenir un grand animal ; un animal énorme se transformer en vermisseau. Puisqu'un individu commence, s'accroît, dépérit, passe, pourquoi n'en serait-il pas de même des espèces entières ; pourquoi admettrions-nous une différence de nature entre des êtres qui sont simplement distincts par les degrés de concentration ou de dispersion sous lesquels se présente l'existence des éléments qui les composent[2] ? Cette idée nous aide à comprendre comment l'animalité est sortie de la matière, comment l'embryon qui a été formé a passé ensuite par une infinité d'organisations et de développements, comment, ensuite, sont nés les langues, les sciences, les arts, les lois, pendant qu'il s'écoulait des millions d'années entre chacun de ces développements. Selon Diderot, les observations qu'on peut faire sur les êtres, les rapprochements que l'on constate permettent de supposer qu' « il n'y a jamais eu qu'un premier être prototype de tous les êtres » ; en tous cas, c'est une conjecture philosophique, une hypothèse essentielle à l'explication des phénomènes qui dépendent de l'organisation[3] »,

notre globe ? Combien d'espaces de terre, maintenant isolés, étaient autrefois continus ? » (*Œuvres*, t. II, p. 209)

1. *Pensées*...... LVIII, p. 57. Cf. *Rêve*, p. 132 : « Qui sait les races d'animaux qui succèderont aux nôtres ? »

2. *Entretien avec d'Alembert*, p. 109-110. Cf. *Lettre à Mlle Voland*, 15 octobre 1759.

3. *Pensées*......, XII, p. 15-16. Cf. *Éléments de physiologie* : « Pourquoi la longue série des animaux ne serait-elle pas des développements différents d'un seul » (T. IX, p. 264).

un organisme peut changer de forme, prendre d'autres facultés, et cela même peut être l'explication de la disparition de certaines espèces qui, à un moment donné, n'ont plus ce qu'il faut pour vivre[1]. Avant Lamarck et Darwin, Diderot songe à la concurrence vitale : et ces naissances, ces disparitions de différentes espèces ne doivent pas constituer pour nous « des prodiges ». Pourquoi certains organes qui ne servent pas, ne finiraient-ils pas par s'atrophier, tandis que celui qui sert prendrait, à lui seul, toute la force de l'individu[2]? Un être actuel n'a qu'un caractère provisoire ; c'est « une production momentanée de cette planète » : il en est de même du monde[3] ; il y aura peut-être une seconde génération d'êtres « séparée de celle-ci par un intervalle incompréhensible de siècles et de développements successifs[4] » après lesquels tout serait renouvelé. Il n'y a aucune raison pour qu'on ne puisse pas concevoir, même actuellement, d'autres formes d'existence : que sont les êtres sentants et pensants de Saturne? A quel instant sommes-nous de la succession des générations vivantes? Nous n'en savons rien, et nous pouvons tout espérer du perfectionnement de l'univers et des êtres qu'il contient.

Ces idées de Progrès naturel et cosmique que Diderot expose surtout dans le *Rêve de d'Alembert* qui passe pour

1. *Ibid.*, LVIII, p. 57 et suiv. Cf. *Rêve.....*, p. 138, *Lettre sur les aveugles* (*Œuvres*, t. I, p. 309).

2. *Rêve.....*, p. 138 : « Nous marchons si peu, nous travaillons si peu, et nous pensons tant, que je ne désespère pas que l'homme ne finisse par n'être qu'une tête. » La même idée a été reprise par Renan dans les *Dialogues philosophiques* (Troisième dialogue, *Rêves*, p. 117). Cf. Renouvier, *Le « Rêve » de d'Alembert, et les « Rêves » de M. Renan*, *Critique philosophique*, cinquième année, t. II, p. 393.

3. *Entretien avec d'Alembert*, p. 110. Cf. *Lettre sur les aveugles*, p. 311 : « Qu'est-ce que ce monde ?.... une symétrie passagère, un ordre momentané. »

4. *Rêve.....*, p. 130, 133-134 et 137.

« l'expression la plus complète et la plus brillante de sa philosophie[1] », ne constituent pas le seul mode sous lequel ce philosophe a exposé les idées de son siècle. S'il les a même devancées par sa conception cosmologique, nous pouvons, à un autre point de vue, assigner une place importante à Diderot parmi les théoriciens du Progrès. Il a naturellement insisté sur les perfectionnements apportés aux connaissances par le XVIII^e siècle. Dans le *Prospectus* de l'*Encyclopédie*, il parle de « l'être qui ne meurt point », et il désigne ainsi le genre humain, par lequel se continue le travail scientifique ; c'est par lui que se perfectionnera l'*Encyclopédie*. Il parle avec enthousiasme des progrès réalisés dans les sciences et les arts par son siècle et par le siècle précédent. Qu'étaient-ils avant Descartes et Leibnitz? Et il constate l'influence heureuse due à l'esprit de recherche et d'émulation, à l'esprit de justesse et de méthode, à la fondation des Académies[2]. Ce que nous savons en fait de médecine, d'agriculture est si peu de chose que la terre ne paraît habitée que d'hier ; au contraire, si l'on considère les travaux des hommes, les villes bâties, les peuples policés, les mers traversées, la terre et les cieux mesurés, le monde paraît bien vieux[3] ; et, se souvenant de Bacon, Diderot expose les théories pour la recherche expérimentale, les moyens qu'emploie le savant pour la découverte ; les phénomènes à connaître sont en nombre infini ; et, pour vaincre la nature et les obstacles qu'elle nous oppose, nous n'avons à notre service qu'une expérience lente : c'est là, cependant, un des leviers qui remueront le monde. L'esprit de l'homme

1. Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. VI, p. 345.
2. *Encyclopédie, Prospectus* (*Œuvres*, t. XIII, p. 144).
3. *Pensées.....*, p. 60. Cf. *Mémoires* : « Si nos prédécesseurs n'avaient rien fait pour nous, et si nous ne faisions rien pour nos neveux, ce serait presque en vain que la nature eût voulu que l'homme fût perfectible. »

veut, en effet, aller plus vite que la nature, et perfectionner en un jour ce que la nature emploie des siècles à préparer grossièrement [1]. Mais les progrès des sciences sont parfois suspendus par des révolutions, et souvent des siècles d'étude se passent à recouvrer les connaissances des siècles écoulés [2].

Non seulement, la science est susceptible de progrès, mais encore ses applications peuvent se multiplier. Diderot insiste sur l'utilité que peuvent avoir les connaissances ; il pense même que le vrai moyen de rendre la philosophie respectable, c'est de « la montrer accompagnée de l'utilité [3] ». Aussi, dédaigne-t-il les sciences abstraites, pour glorifier l'étude de l'histoire de la nature, et de la physique expérimentale [4] ; et, dans l'*Encyclopédie*, il donne comme résultat des progrès de l'intelligence humaine, la description des métiers, des arts mécaniques ; il est convaincu de l'importance que doivent prendre, dans la vie moderne, les applications de la science, et il demande la fondation d'une Académie des arts mécaniques. Plein de ces idées qui, à cette époque, étaient déjà « dans l'air », Diderot est convaincu que l'on touche « au moment d'une grande révolution dans les sciences ».

Partisan du Progrès quand il s'agit des sciences et de leurs applications, Diderot l'est-il en ce qui concerne la vie sociale et politique ? Dès 1765, en écrivant l'*Avertissement* du 8e volume de l'*Encyclopédie*, il manifeste un certain scepticisme à l'égard du perfectionnement des sociétés : il écrit en effet : « Le monde a beau vieillir, il ne

1. *Pensées.....*, XXII, p. 20. Cf. *Ibid.*, XXXVII, p. 35 : « La nature est opiniâtre et lente dans ses opérations .....Elle emploie des siècles à préparer grossièrement les métaux ; l'art se propose de les perfectionner en un jour. La nature emploie des siècles à former des pierres précieuses, l'art prétend les contrefaire en un moment. »

2. *Ibid.....*, LIV, p. 51.

3. *Pensées.....*, XIX, p. 19.

4. *Ibid.*, XX, XXII, p. 18-19 ; IV, p. 11.

change pas ; il se peut que l'individu se perfectionne, mais la masse de l'espèce ne devient ni meilleure ni pire ; la somme des passions malfaisantes reste la même, et les ennemis de toute chose bonne et utile sont sans nombre comme autrefois. » Plus tard, en 1772, il fera l'éloge de la vie sauvage et primitive des habitants de Taïti, qui suivent l'instinct de la nature, et pour lesquels tout est commun. On croirait lire les pages célèbres de Rousseau contre la civilisation, et on les trouve singulières sous la plume de celui qui constate les progrès des sciences, leurs applications de plus en plus nombreuses. Le *Supplément au voyage de Bougainville* semble détonner dans l'œuvre de l'Encyclopédiste. L'Europe civilisée aurait rendu le mal pour le bien aux Taïtiens, car elle est plus barbare qu'eux. La vie sauvage est la vie simple ; la nôtre, au contraire, est trop compliquée, et si loin de la nature ! L'homme a été corrompu par la vie de société[1] : et plus il est civilisé, plus il est méchant et malheureux. Et quelle complication dans la composition de cette machine, qu'on appelle une société, et, où, tous les ressorts étant rendus agissants, il s'en rompt plus en un jour qu'il ne s'en rompait en un an, sous l'anarchie de nature ! Aussi, le sauvage Orou trouve-t-il « opposés à la nature » les préceptes et la manière de vivre que l'aumônier dit tenir de la civilisation, par exemple les obligations du mariage ; comme, à Taïti, existe la communauté des femmes, on ignore les crimes des pays prétendus civilisés, tels que la fornication, l'inceste, l'adultère. Le seul bien, c'est de revenir à la nature, à ses lois, les seules vraies et bonnes[2] ; c'est de

1. *Supplément au voyage de Bougainville* (*Œuvres*, t. II, p. 239). Cf. *Ibid.*, p. 212 : « La vie sauvage est si simple, et nos sociétés sont des machines si compliquées ! Le Taïtien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche à sa vieillesse. » *De la poésie dramatique* : « Ce sont les misérables conventions et non la nature qu'il faut accuser. »

2. Orou dit à l'aumônier (p. 225) : « Attache-toi à la nature des choses et des actions. » « Partout, il n'y a que les lois de la nature. »

fuir la société. La société n'est, en effet, qu'un « ramas d'hypocrites, qui foulent secrètement aux pieds les lois, ou d'infortunés, qui sont eux-mêmes les instruments de leurs supplices, en s'y soumettant, ou d'imbéciles, en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature, ou d'êtres mal organisés, en qui la nature ne réclame pas ses droits[1] ». Cette apologie de l'état de nature se retrouve ailleurs, chez Diderot ; dans le *Second Entretien sur le fils naturel,* il fait, en ces termes, l'éloge de la solitude et de la vie des forêts : « Un homme a-t-il reçu du génie ? Il quitte la ville et ses habitants. Il aime... à fuir au fond des forêts. Il aime leur horreur sacrée... Oh nature, tout ce qui est bien est renfermé dans ton sein : tu es la source féconde de toutes les vérités ! » Si Diderot fait l'éloge de l'état de nature, s'il prêche le retour à la vie des forêts, il serait donc un théoricien de la Décadence, comme le fut Rousseau dans son premier *Discours* couronné par l'Académie de Dijon. Mais le *Supplément au voyage de Bougainville* doit être considéré comme une boutade philosophique, comme un échantillon de la « littérature sauvage » qui florissait depuis le milieu du siècle, et dont le but était plutôt une critique de la société que la glorification directe d'un état social qui n'avait peut-être jamais existé[2]. Il ne faudrait pas y chercher l'exposition de la vraie pensée de Diderot ; celui-ci avait bien son dessein, quand il écrivit ces pages contre la civilisation : elles sont une préparation à sa véritable théorie.

La pensée de Diderot s'est exprimée dans certains articles de l'*Encyclopédie,* en particulier, dans l'article : *Société.* Diderot y affirme que les hommes sont faits pour

1. Paroles d'Orou à l'aumônier (p. 227). Dans un autre écrit (*Lettre sur les Atlantiques et l'Atlantide*, 1762), discutant la question de savoir si les habitants de l'Atlantide et les patriarches sont les mêmes hommes, Diderot parle du bonheur primitif, où l'on était « riche sans or, puissant sans possessions, heureux sans lois. »

2. Voir Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIIIe siècle*, p. 255, 360, 365.

vivre en société; et cela apparaît de ce que nous n'avons pas les qualités suffisantes pour la vie solitaire. La vie de société permet à l'homme de se développer, de se perfectionner, et d'atteindre le bonheur; tout nous invite à l'état de société : le besoin nous en fait une nécessité, le penchant nous en fait un plaisir, et les dispositions que nous y apportons naturellement, nous montrent que c'est, en effet, l'intention de notre Créateur. A lire le *Supplément*, on comprend que les contemporains de Diderot lui aient attribué l'ouvrage de Morelly ; mais Diderot était si peu enclin à faire siennes ces théories de l'état de nature que, sitôt après l'apparition du *Supplément*, il écrivit comme correctif à ces doctrines *la Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* (1773-1774). Il se souvenait de la conversation qu'il avait eue, au donjon de Vincennes avec Rousseau, quand celui-ci lui avait signalé le sujet mis au concours par l'Académie de Dijon, mais il n'aurait pas « étayé de sophismes un mauvais paradoxe » ; il ne se « serait pas fait un système philosophique de ce qui n'avait été d'abord qu'un jeu d'esprit » ; il dit même qu'il aurait fait toute autre chose que Rousseau.

Admettons, à la rigueur, que l'état sauvage soit un état de paix, que l'état policé soit un état de guerre et de crime. Il suffit de méditer sur la nature de ces deux états pour se dire qu'il doit se commettre plus de scélératesses, en un jour, dans une capitale de l'Europe, qu'il ne s'en commet en un siècle dans toutes les hordes sauvages de la terre [1]. Le mal tient au bien même : il en est souvent la conséquence nécessaire : l'un ne peut pas disparaître sans l'autre [2]. Le nombre des crimes dans l'état civilisé ne prouve pas qu'il y a moins de bonheur que dans l'état sauvage. Il y a, dans l'état policé, des avantages positifs : la popula-

1. *Réfutation...* (*Œuvres*, t. II, p. 285, 287). Cf. Rousseau, *Confessions*, partie II, livre VIII ; Marmontel, *Mémoires*, livre VIII.
2. *Introduction aux grands principes* (*Œuvres*, t. II, p. 85, note de Diderot).

tion s'y accroît, tandis qu'elle diminue chez les sauvages ; la durée moyenne de la vie y est plus grande[1] : et il vaut mieux habiter des pays fertiles, au risque que la terre y tremble sous les pieds, et puisse engloutir des habitants, que de languir sur une plaine aride, sablonneuse et tranquille. Diderot vante même le vice raffiné, la volupté[2] : mais il force sa pensée, car, en réalité, il est un adversaire du luxe qui conduit les États à leur perte, et se trouve rarement être utile[3] ; en tout cas, le luxe qui ne réside que dans l'apparence est un mauvais luxe ; il a, pour conséquences, la corruption des mœurs, la décadence du goût et la chute de tous les arts[4] : le bon luxe serait plutôt ce que nous appellerions le confortable, le bien-être de la vie simple. Aussi Diderot n'est-il pas aussi loin de Rousseau qu'on le croirait, et qu'il pouvait le croire lui-même ; nous voulons dire du vrai Rousseau, de ce qu'il avait dit réellement, et non pas de ce qu'on lui faisait dire. Pour Diderot, notre état social s'est acheminé à une perfection funeste : et cette perfection est peut-être aussi nécessaire que les cheveux blancs le sont à la vieillesse : mais il aurait fallu que la civilisation et l'industrie se fussent arrêtées beaucoup plus tôt : si elles s'étaient simplifiées, nous n'en serions pas plus mal. L'état idéal serait un milieu entre l'état sauvage et notre merveilleux état policé, entre l'enfance du sauvage et notre décrépitude[5] ; comme l'a

1. *Réfutation*..., p. 411.

2. *Ibid*.. « Oui, M. Rousseau, j'aime mieux le vice raffiné sous un habit de soie, que la stupidité féroce sous une peau de bête. J'aime mieux la volupté entre les lambris dorés et sur la mollesse des coussins d'un palais, que la misère pâle, sale et hideuse, étendue sur la terre humide et malsaine et recélée avec la frayeur dans le fond d'un antre sauvage. »

3. *Encyclopédie*, article *Christianisme* : « Le luxe... est le poison et la peste des États, et, s'il est utile quelquefois, ce n'est point par sa nature, mais par certaines circonstances accessoires et qui lui sont étrangères. »

4. *Réfutation*..., p. 414-416. Cf. *Encyclopédie*, art. *Luxe* ; *Satire contre le luxe à la manière de Perse* (*Œuvres*, t. XI).

5. *Réfutation*..., p. 431 : « Si Rousseau, au lieu de nous prêcher le retour

montré le Chevalier de Chastellux, une société brillante n'est pas, par cela même, une société heureuse[1].

Malgré certaines indécisions qui sont plutôt dans le langage que dans la pensée, Diderot est partisan de la civilisation, et cette civilisation est susceptible de progrès. Telle que nous la voyons, elle contient bien des imperfections ; et les critiques formulées contre elle dans le *Supplément* n'ont d'autre objet que d'attirer l'attention sur ces défauts et de légitimer le désir de réformes ; le *Supplément* serait une satire contre les mœurs de l'époque. Il y a des lois insensées, il faut parler contre elles jusqu'à ce qu'on les réforme, tout en s'y soumettant[2] ; il n'y a pas toujours égale et juste répartition des plaisirs entre les hommes qui les méritent ; si l'un meurt d'indigestion, l'autre meurt d'inanition ; Rousseau avait dit à peu près la même chose[3]. Il y a des métiers horribles, mortels pour ceux qui les exercent. Aussi, touché de tous ces malheurs, Diderot demande-t-il que la situation de certains hommes s'améliore et que tous puissent satisfaire leurs besoins absolus[4]. Il ne se préoccupe pas uniquement des maux physiques, il veut remédier au mal moral de l'époque, déclare la guerre à l'intolérance, et lutte pour la liberté de penser[5]. Il pense que, sur ce terrain, un grand progrès est possible.

Diderot, comme nous l'avons vu, est un partisan du

dans la forêt, s'était occupé à imaginer une espèce de société moitié policée et moitié sauvage, on aurait eu, je crois, bien de la peine à lui répondre. » — « Je crois qu'il y a pareillement un terme dans la civilisation, un terme plus conforme à la félicité de l'homme en général et bien moins éloigné de la condition sauvage qu'on ne l'imagine. »

1. *Ibid.*, *ibid.*
2. *Supplément...*, p. 249.
3. *Dernière réponse à M. Borde*, p. 120.
4. Voir *Le Père de famille* ; *Les Pères malheureux* (*Œuvres*, t. VIII). *Mon père et moi* (*Œuvres*, t. IV).
5. Lettre à son frère le chanoine, 29 décembre 1760.

Progrès, à différents points de vue : il l'affirme au point de vue cosmologique, en matière intellectuelle, et il annonce un avenir meilleur pour la société.

## § II. — D'Alembert.

D'Alembert est, avant tout, un savant qui acquit à son époque une grande importance scientifique. Il ne s'est pas, à proprement parler, préoccupé de questions sociales, comme Diderot, et surtout comme Helvétius et d'Holbach, ainsi que nous le verrons plus loin. Il s'est surtout adonné aux travaux géométriques ; son esprit était même tellement accoutumé aux vérités démontrées, que ses admirateurs trouvaient qu'il n'appréciait pas assez les vérités d'un autre ordre[1]. D'Alembert pensait que la méthode géométrique devait s'introduire dans tous les genres de connaissances, et que, de cette façon, elle deviendrait le moyen le plus sûr d'émanciper les esprits[2]. Pour cette raison d'Alembert apprécie fort Descartes, que sa méthode aurait suffi à rendre immortel ; il reconnaît qu'il a su donner aux esprits l'habitude de ne pas se soumettre à la scolastique et à l'autorité ; traitant d'ingénieuse l'hypothèse des tourbillons, il la considère comme une condition pour arriver au vrai système du monde. Il parle de Descartes comme d'un novateur, comme d'un philosophe du Pro-

1. Condorcet, *Éloge de d'Alembert* (*Œuvres*, t. III, p. 55, 64, 79, 88).

2. *Réflexions sur l'abus de la critique en matière de religion*, XXX : « Bientôt l'étude de la géométrie conduira d'elle-même à celle de la saine physique, et celle-ci à la vraie philosophie, qui, par la lumière qu'elle répandra, sera bientôt plus puissante que tous les efforts de la superstition » (D'Alembert, *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Amsterdam, 1773, cinq volumes, t. IV, p. 378). Cf. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (t. I, p. 33-36 et 40), où d'Alembert remarque qu'on a abusé de l'application des mathématiques aux autres connaissances, que l'on est arrivé à des « suppositions vagues », et qu'il faut les considérer « comme des jeux d'esprit auxquels la nature n'est pas obligée de se soumettre ».

grès ; il est ainsi d'accord avec de nombreux penseurs du XVIIIe siècle qui se rattachent plus ou moins à la tradition cartésienne. Descartes fut comme « un chef des conjurés » qui a servi à réaliser le bonheur, ainsi qu'un gouvernement plus juste et plus heureux qu'il n'a pas pu voir établi[1]. Malgré son admiration pour Descartes, d'Alembert se rattache plutôt à la philosophie expérimentale ; et il reconnaît pour ses maîtres Bacon qu'il traite de « génie sublime[2] » et Locke, qui est, pour lui, le créateur de la métaphysique[3] ; il emprunte à ce dernier ses principes sensualistes, et. comme lui, il attribue une origine sensible à toutes nos connaissances[4]. Telles sont les attaches intellectuelles de d'Alembert.

Comme nous l'avons dit, d'Alembert est surtout un savant ; si nous lui faisons une place dans cette étude, c'est surtout parce qu'il a envisagé d'une manière remarquable le progrès intellectuel de l'humanité ; et il nous intéresse comme Bacon et tant d'autres. Nous aurons, aussi, à signaler les vues sociales que l'on rencontre, trop dispersées, dans ses œuvres.

Puisque d'Alembert a loué Descartes d'être un novateur et d'avoir délivré l'esprit humain de la servitude scolastique, il faut voir ce qu'il a lui-même pensé des anciens. Il est parfois amené dans ses ouvrages à établir des comparaisons entre les anciens et les modernes ; et son opinion, qui paraîtra flottante, est faite pour concilier les partisans des uns et des autres. Affirmant le Progrès,

1. *Discours préliminaire* (t. I, p. 130-136) : Descartes, « a osé montrer aux bons esprits à secouer le joug de la scolastique, de l'opinion, de l'autorité, en un mot des préjugés et de la barbarie ; et par cette révolte dont nous recueillons aujourd'hui les fruits, il a rendu à la philosophie un service plus essentiel peut-être que tous ceux qu'elle doit à ses illustres successeurs. »
2. *Ibid.* (t. I, p. 124-130).
3. *Ibid.* (*ibid.*, p. 141-144).
4. *Ibid.* (*ibid.*, p. 13-24).

d'Alembert sait aussi ce que l'on doit à ceux qui nous ont précédés, et en quelles matières ils peuvent nous être supérieurs.

Il faut savoir apprécier l'antiquité, mais ne pas avoir pour elle une admiration aveugle; et n'abusons pas plus de l'autorité spirituelle que de l'autorité temporelle ; ce serait forcer la raison au silence[1]. D'où vient cette admiration irréfléchie pour les anciens? De l'usage « méprisable » de décrier ses contemporains, comme si l'avantage était, en tout genre, du côté de nos ancêtres[2] ; et l'on se donne la satisfaction de médire de son siècle[3]. D'Alembert remarque que notre nation, si désireuse de nouveautés en matière de goût, est, au contraire, en matière de science, très attachée aux opinions anciennes[4]. On a tort aussi de vouloir tout retrouver chez les anciens, et de diminuer ainsi le mérite des contemporains! En admettant que les anciens aient eu l'idée de certaines conceptions qui, plus tard, ont été démontrées, doit-on enlever l'honneur à ceux qui ont perfectionné un système, et qui sont venus les derniers? Il ne s'agit pas de glorifier uniquement celui qui a eu autrefois une idée, mais ne l'a pas développée; il faut tenir compte de ceux qui ont merveilleusement fécondé une idée ancienne[5]. Loin de s'assujettir à l'imitation ser-

1. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 124).

2. *Préface du troisième volume de l'Encyclopédie* (t. I, p. 313).

3. *Réflexions sur l'histoire* (t. V, p. 485). Pour une raison analogue, pour se glorifier soi-même, on fait l'éloge des langues anciennes, que l'on croit savoir (*Sur l'harmonie des langues*, t. V, p. 525).

4. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 150).

5. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 138) : « Si quelque écrivain célèbre s'avisait de prédire aujourd'hui sans aucune preuve qu'on parviendra un jour à faire de l'or, nos descendants auraient-ils droit sous ce prétexte de vouloir ôter la gloire du grand œuvre à un chimiste qui en viendrait à bout? Et l'invention des lunettes en appartiendrait-elle moins à ses auteurs, quand même quelques anciens n'auraient pas cru impossible que nous étendissions un jour la sphère de notre vue? » Cf. *Eléments de Philosophie*, XVII (t. IV, p. 227) : « Qu'importe à l'honneur de Copernic, que quelques anciens philosophes aient cru le mouvement de la terre, si les preuves qu'ils en donnaient

vile des anciens, il faut se garder de proscrire une opinion nouvelle, par cela seul qu'elle est nouvelle[1]. C'est pourquoi, d'Alembert réclame la liberté de penser en littérature; qui sait si l'hérésie scandaleuse d'aujourd'hui ne sera pas, un jour, une vérité respectable[2]? Enfin, on ne peut pas savoir ce qu'auraient fait les anciens, s'ils étaient venus plus tard; et même, pour ce qui concerne les découvertes de Descartes, malgré le respect qu'on doit avoir pour ce grand nom, encore si près de nous, il est des opinions que nous devons abandonner, parce qu'il les aurait lui-même combattues, s'il avait vécu un siècle plus tard[3].

Si l'on doit rendre justice aux travaux et aux découvertes des modernes, il ne faut pas, pour cela, mépriser les anciens, comme on s'en fait aujourd'hui une espèce de mérite: en réalité, on porte ce jugement, parce qu'on trouve « plus court et plus agréable de nous préférer aux anciens que de les lire[4] ». Mais, tout excès est injuste, déclare d'Alembert; et pourquoi mépriser la physique des anciens? Elle n'est pas aussi déraisonnable et aussi bornée que certains le pensent: et les vrais savants, les bons esprits n'ont jamais eu de mépris pour l'ancienne philosophie[5]. Il est, au contraire, de notre avantage de jouir avec reconnaissance du travail de ces hommes laborieux. Sans regarder l'antiquité comme un oracle infaillible, on peut toujours trouver,

n'ont pas été suffisantes pour empêcher le plus grand nombre de croire le mouvement du soleil? Qu'importe à la gloire de Newton, qu'Empédocle ou d'autres aient eu quelques idées vagues et informes du système de la gravitation, quand ces idées ont été dénuées des preuves nécessaires pour les appuyer? »

1. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 109); *Réflexions sur l'usage et l'abus de la Philosophie dans les matières de goût* (t. IV, p. 302).

2. *Réflexions sur l'ode* (t. V, p. 466).

3. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 108, 151).

4. *Eléments*, XX (t. IV, p. 270).

5. *Eléments*, XVII, XX (t. IV, p. 228, 270); *Discours Préliminaire* (t. I, p. 107).

dans les idées des anciens, quelque pensée qu'on puisse féconder. « C'est être ignorant ou présomptueux de croire que tout soit vu dans quelque matière que ce puisse être, et que nous n'ayons plus aucun avantage à tirer de l'étude et de la lecture des anciens[1]. » Comme les anciens ont pensé avant nous, comme nous pouvons profiter de leurs pensées, il y a Progrès.

D'Alembert va même plus loin dans la voie des concessions en faveur des anciens ; il reconnaît que s'ils sont inférieurs à certains égards, ils sont supérieurs d'une autre façon ; et cette différence tient moins à une différence de génie qu'à celle des circonstances, et du gouvernement[2]. Mais il y a des productions pour lesquelles ils sont nos modèles ; ils ont des beautés que nous sentons parfaitement, et il en est d'autres qui nous échappent[3]. Il y a des questions sur lesquelles on revient à l'opinion des anciens ; et d'Alembert cite comme exemple l'empressement avec lequel on a adopté la théorie sensualiste qui était l'opinion des anciens, et en faveur de laquelle on a abandonné la doctrine plus moderne des idées innées[4]. A quoi sont dus ces changements? au point de vue littéraire, il y a « des révolutions forcées dont il serait aussi injuste de se plaindre que du changement des saisons[5] » ; il faut tenir compte aussi de l'esprit de discussion, dont la croissance n'est pas forcément accompagnée de la production des bons ouvrages. C'est pour cette raison, sans

1. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 155).
2. *Éloge de Terrasson*. Cf. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 171).
3. *Sur l'harmonie des langues* (t. V, p. 541).
4. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 14) : « ..... Depuis assez peu de temps, on convient presque généralement que les anciens avaient raison ; et ce n'est pas la seule question sur laquelle nous commençons à nous rapprocher d'eux ». Cf. *Critique du Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, et *Réponse de d'Alembert*, dans le *Journal des savants*, édition de Hollande, novembre 1751 (*Œuvres posthumes de d'Alembert*. Paris, Pougens, 2 volumes, 1799 (t. I, p. 75-116).
5. *Ibid.* (t. I, p. 164).

doute, que certains ouvrages de notre siècle sont inférieurs à ceux du siècle précédent[1]. Mais d'Alembert sait que son siècle laissera à la postérité des monuments dont il a droit de se glorifier ; il cite Voltaire, Montesquieu, Rameau, les travaux des compagnies savantes ; et il vante les progrès scientifiques des deux siècles qui ont conduit l'esprit humain jusqu'à l'*Encyclopédie*[2].

Malgré ses concessions qui sont surtout faites au point de vue des productions littéraires, d'Alembert est partisan du Progrès. A l'opposé de Rousseau, il a un goût prononcé pour la civilisation moderne ; et, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, il fait une critique rapide du *Discours sur les sciences et sur les arts*. Admettons, dit-il, qu'on supprime les sciences, comme le soutient Rousseau, « les vices nous resteraient, et nous aurions l'ignorance de plus[3] ». Plus tard, il fera encore allusion à la thèse de la Décadence ; et, pensant qu'il faudrait comparer les sciences aux aliments qui, également nécessaires à tous les peuples et à tous les hommes, ne leur conviennent pourtant ni au même degré, ni de la même manière, il insinue que Rousseau n'a soutenu son paradoxe que pour avoir l'occasion de faire des livres[4]. Il attaque aussi Jean-Jacques, quand celui-ci répondit par sa fameuse *Lettre sur les spectacles* à l'article de l'*Encyclopédie : Description abrégée du gouvernement de Genève* ; il l'accuse de « partialité », quand il parle d'opéra et de musique[5] ; et il pense que le théâtre peut instruire en

1. *Ibid.* (t. I, p. 162, 163). Cf. *Réflexions sur l'Ode* (t. V, p. 467).
2. *Discours Préliminaire* (t. I, p. 164, 176 et suiv.).
3. *Discours préliminaire* (t. I, p. 172).
4. *Apologie de l'Étude* (t. V, p. 502 et suiv.) : « Mais cette vérité trop simple n'eût pas produit des livres ».
5. T. II, p. 359-386 ; *Lettre à M. Rousseau, citoyen de Genève* (t. II, p. 391, 401, 420) ; *Jugement sur la Nouvelle Héloïse* (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 126) : « Tout ce qu'il dit sur l'opéra et sur la musique est à faire éclater de rire, tant il y met de dénigrement et de partialité ».

amusant. Il veut, pour les hommes, « quelques délassements passagers » ; tout le monde ne se contente pas de la solitude ; et, si Rousseau a considéré « l'homme dans des états métaphysiques, où il ne fut et ne sera jamais, et non l'homme tel qu'il est dans la société[1] », il y a un moyen bien simple de réfuter de semblables erreurs : il suffit d'avancer un « fait », qui démontre les avantages de la société : tous les hommes ont cru plus avantageux de vivre en société ; et le genre humain n'est pas aveugle sur ses vrais avantages[2]. Donc, point de décadence ; la civilisation est en progrès.

C'est dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, que d'Alembert étudie l'idée de Progrès : Voltaire mettait le *Discours* au-dessus du *Discours de la méthode* de Descartes[3] ; Beccaria en fait aussi un grand éloge, et traite, à ce propos, d'Alembert de « génie créateur[4] ». Un de ses adversaires parle du *Discours préliminaire*, comme d'un morceau de génie, où brille un savoir exquis[5]. Condorcet y verra un de « ces ouvrages précieux que deux ou trois hommes, tout au plus, dans chaque siècle sont en état d'exécuter[6] ». Un ouvrage de cette importance mérite donc de retenir notre attention pour la question, qui nous

1. *Jugement sur Émile* (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 133).

2. *Éléments*, XI (t. IV, p. 130).

3. Voltaire, *Lettres à S. A. Mgr le Prince de XXXX sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, 1767. Huitième lettre : Sur l'*Encyclopédie* : « Le vestibule de ce prodigieux édifice est un discours préliminaire composé par M. d'Alembert. J'ose dire hardiment que ce discours, applaudi de toute l'Europe, parut supérieur à la *Méthode* de Descartes, et égal à tout ce que l'illustre chancelier Bacon avait écrit de mieux ».

4. Lettre de Beccaria, 24 août 1765 : « Un génie créateur qui semble même au-dessus des vérités les plus sublimes qu'il nous annonce » (D'Alembert, *Œuvres posthumes*, t. I, p. 355).

5. *Critique du Discours préliminaire*, *Journal des Savants* (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 79).

6. Condorcet, *Éloge de d'Alembert* (t. III, p. 69).

occupe ; l'œuvre à laquelle il sert de préface était destinée « à exposer non seulement le progrès réel des connaissances humaines, mais quelquefois aussi ce qui a retardé ce progrès[1] » ; et lui-même a été considéré, non sans raison, comme ayant préparé l'*Esquisse* de Condorcet, et le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte[2].

D'Alembert se place à un double point de vue : d'abord il étudie l'origine des connaissances humaines, à la façon de Condillac[3] : en second lieu, abandonnant cette question des origines, il montre quels progrès ont accomplis les connaissances humaines depuis la Renaissance. Ce sont les deux parties du *Discours préliminaire*.

Sachant « ce que peuvent produire les ressorts de l'esprit, pour peu qu'il soient vifs et mis en action par des difficultés qu'il faut vaincre[4] », d'Alembert fait l'histoire des productions de l'esprit humain. On a d'abord acquis les connaissances pratiques, telles que l'agriculture, la médecine et les arts les plus nécessaires ; on a dû y parvenir en assez peu de temps, grâce aux efforts séparés des hommes, et aussi grâce à leurs efforts réunis[5], car les hommes sont toujours guidés par la satisfaction de leurs besoins ; et, avides de connaissances utiles, ils ont laissé de côté toute spéculation oisive. Plus tard, la simple curiosité nous a conduits à d'autres découvertes ; mais, ce qui fut un bonheur pour l'humanité c'est l'invention des arts mécaniques dont les inventeurs « bienfaiteurs du genre humain » sont presque tous inconnus. C'est dans ces arts qu'on a la preuve de la sagacité de l'esprit, de sa patience et de ses ressources, car, il a fallu des siècles

1. *Préface du 3e volume de l'Encyclopédie* (t. I, p. 280).
2. Picavet, *Discours Prélim.*, introd., p. LVIII (Paris, 1894).
3. *Essai sur l'origine des connaissances humaines* : « Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, etc... » (p. 7).
4. *Discours préliminaire* (t. I, p. 54, 68).
5. *Ibid.* (t. I, p. 25).

pour faire des montres, comme celles que nous voyons, et la collaboration de plusieurs hommes pour trouver certaines machines[1]. En même temps que ces connaissances, tant utiles qu'agréables et qui ont eu nos besoins pour origine, il en est apparu d'autres ; par exemple, la logique ou art d'acquérir et de se communiquer les connaissances ; puis, on a perfectionné les signes destinés à rendre la pensée la plus nette qu'il soit possible. Les langues, nées avec les sociétés, n'étaient sans doute, d'abord qu'une collection bizarre de signes de toute espèce ; à force de temps, elles sont devenues plus précises ; on sait qu'il faut beaucoup de temps aux enfants pour apprendre certains termes ; il en a fallu encore plus pour les trouver. Enfin, sont apparues l'histoire, la chronologie, la géographie, et la politique[2].

C'est surtout en considérant la façon dont il parle de l'histoire, qu'on peut dire que d'Alembert a une idée nette de la continuité. Non seulement, il pense que son ouvrage doit, comme Encyclopédie, exposer, autant qu'il est possible, l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines[3], mais il a aussi reconnu la liaison des différentes époques de l'histoire ; il a compris comment les siècles passés nous donnent le spectacle de leurs vices et de leurs vertus, et comment nous transmettons les nôtres aux siècles futurs. D'Alembert a l'idée nette de la suite des temps et de l'influence que les époques exercent les unes sur les autres[4]. Il y a, entre les époques de la vie de l'humanité, une continuité analogue à celle qui existe, bien que parfois inaperçue, entre les êtres et les connaissances. « Si les vérités présentaient à notre esprit une suite non interrompue,… tout se réduirait à une vérité

1. *Ibid.* (t. I, p. 27, 69, 71).
2. *Ibid.* (t. I, p. 50, 55, 58).
3. *Ibid.* (t. I, p. 11). Cf. Caro, art. cité *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1873, p. 751.
4. *Ibid.* (t. I, p. 57-58) : « Nous désirons de vivre avec ceux qui nous suivront, et d'avoir vécu avec ceux qui nous ont précédés. »

unique, dont les autres vérités ne seraient que des traductions différentes[1]. »

Dans la seconde partie du *Discours préliminaire*, d'Alembert, quittant le point de vue général des progrès de l'esprit, montre comment les connaissances ont progressé jusqu'au moment où il écrit. L'*Encyclopédie* avait pour but d'exposer l'état des sciences au milieu du XVIII^e^ siècle ; il était donc tout naturel que l'on indiquât par quelle gradation on est arrivé au point où en étaient les connaissances. Après l'exposition métaphysique de la liaison des sciences vient l'exposition historique de l'ordre dans lequel nos connaissances se sont succédé, depuis la renaissance des lettres, cette « époque mémorable[2] ». Selon d'Alembert, la période du moyen âge a été une période d'esclavage pour l'Europe, une période d'ignorance, de superstition, caractérisée par la perte de la raison et du goût, une époque de barbarie, par suite de l'isolement des savants. Le moyen âge constituerait comme une coupure dans l'histoire de l'humanité[3]. Il a fallu une révolution qui a fait prendre à la terre une face nouvelle ; il s'est produit une véritable Renaissance de l'antiquité ; et c'est depuis cette époque que d'Alembert considère les progrès de l'esprit humain. Il est à remarquer que l'ordre de la régénération des idées n'a pas été le même que l'ordre de leur génération primitive. A la Renaissance, l'érudition a apparu la première ; puis, sont venues les belles-lettres, et

1. *Éléments...*, IV (t. IV, p. 24).
2. *Discours préliminaire* (t. I, p. 101).
3. *Ibid.* (t. I, p. 104 et suiv.). Cf. *Éléments...*, II (t. IV, p. 7) : « La raison s'est reposée pendant plus de mille ans de barbarie ». D'Alembert n'a pas toujours jugé ainsi l'époque du moyen âge. Dans un opuscule (*De la liberté de la musique*, XIV, t. IV, p. 409 note), il reconnaît que dans des siècles d'ignorance que nous méprisons quelquefois injustement, on a fait des inventions utiles : le papier, la faïence, le linge, les moulins à vent. « Si, à cette époque, les philosophes faisaient de mauvais raisonnements, des hommes de génie faisaient ces découvertes. » — Voir sur l'idée de d'Alembert des pages intéressantes de Picavet, *loc. cit.*, p. LIII-LVII.

enfin la philosophie. Au contraire, abandonné à lui-même, l'homme a dû rencontrer la philosophie avant les belles-lettres ; la philosophie a eu à lutter contre des puissances adverses qui lui faisaient ouvertement la guerre [1] ; et, plein d'enthousiasme pour son siècle, d'Alembert parle des grands esprits qui ont contribué à la restauration des sciences, de ce qui se fait de son temps, et des travaux auxquels s'adonnent les compagnies savantes, capables de produire de grands avantages dans un État [2]. Se félicitant de vivre au temps où ce n'est plus un crime d'enseigner une autre philosophie que celle d'Aristote [3], heureux des progrès accomplis par les sciences dont il s'est fait l'historien, il laisse entrevoir les progrès qu'elles devaient espérer encore [4].

En lisant les autres écrits de d'Alembert, on trouverait un commentaire intéressant aux idées qu'il exposait dans le *Discours préliminaire*. Dans la *Préface du troisième volume de l'Encyclopédie*, il citera la parole de Bacon, et il reconnaîtra que les grands ouvrages sont les enfants du Temps [5]. Les découvertes, bien que souvent dues au milieu dans lequel on vit, proviennent parfois du hasard, avancera-t-il dans les *Éléments de philosophie* [6] : dans les *Éclaircissements*, il insistera sur cette idée que les découvertes se font lentement, lors même qu'elles semblent avoir entre elles une connexion nécessaire ; ainsi, il s'est écoulé trois siècles entre l'invention des lunettes simples à un seul verre, et celle des lunettes à deux verres. Cette

1. *Ibid.* (t. I, p. 117, 124).
2. *Ibid.* (*Ibid.*, p. 168-169). Cf. *Eléments...* (t. IV, p. 4).
3. *De l'abus de la critique en matière de Religion* (t. IV, p. 375).
4. Cf. Condorcet, *Éloge...* (t. III, p. 69).
5. *Préface du troisième volume* (t. I, p. 296).
6. *Éléments...*, XXI (t. IV, p. 296). Cf. *Discours préliminaire* (t. I, p. 103) : « Les idées qu'on acquiert par la lecture et par la société sont le germe de presque toutes les découvertes. C'est un air qu'on respire sans y penser, et auquel on doit la vie... » C'est ainsi que d'Alembert explique l'état d'ignorance du moyen âge.

dernière combinaison semblait bien facile à imaginer, sans attendre le hasard [1]. Les erreurs sont parfois utiles ; et les progrès d'une nation se font d'une manière inattendue, après avoir été retardés par la pénurie de vérités que l'on possède ou par le défaut d'enchaînement entre les vérités connues [2]. Enfin, parlant de la révolution opérée par Descartes et par Newton dans la science physique, et de la façon dont cette théorie a été peu à peu acceptée, d'Alembert donne rapidement une indication sur la manière dont s'opèrent les révolutions scientifiques : « Quand les fondements d'une révolution sont jetés, dit-il, c'est presque toujours dans la génération suivante que la révolution s'achève : rarement en deçà, parce que les barrières une fois franchies, l'esprit humain prend un essor rapide, jusqu'à ce qu'il rencontre un nouvel obstacle qui l'oblige de s'arrêter pour longtemps [3] ». On reconnaît ici, dans cette théorie générale du Progrès, les idées familières au XVIII^e^ siècle, issues de la philosophie cartésienne.

D'Alembert a eu presque toujours en vue le progrès des connaissances, et les révolutions intellectuelles ; il ne s'est pas préoccupé des questions sociales, bien que Condorcet le jugeât « digne de servir d'exemple aux philosophes qui cherchent le bonheur [4] ». Cependant, comme tout penseur de son siècle, il a songé aux améliorations qui pourraient être apportées à l'état actuel des choses. Reconnaissant la difficulté de la politique, et attribuant la naissance et la formation des sociétés à des motifs purement humains [5], il veut qu'on procède avec modération.

1. *Éclaircissements sur différents endroits des Éléments de philosophie*, § IX (t. V, p. 56).
2. *Ibid.*, § I (t. V, p. 3) ; *Éléments...*, II (t. IV, p. 12).
3. *Éléments...*, XX (t. IV, p. 281).
4. Condorcet, *Éloge...*, p. 109. Cf. Lichtenberger, *Le socialisme au dix-huitième siècle*, p. 258.
5. *Discours préliminaire* (t. I, p. 59) ; *Éléments...*, VII (t. IV, p. 80).

si l'on doit reconstruire un état nouveau. Avec ses collaborateurs de l'*Encyclopédie*, il a confiance dans l'instruction pour atteindre le bonheur ; comme on pourrait opposer à son optimisme la corruption de certains siècles, cependant éclairés, il ne manque pas de reconnaître que c'est parce que la lumière y est trop inégalement répandue[1]. Il faudrait aussi un catéchisme de morale pour les enfants, et l'influence des législateurs[2]. Ce qu'il veut surtout, c'est l'égalité morale des hommes ; l'inégalité morale conduit au despotisme, et l'égalité métaphysique est une chimère[3]. Il résulte de là que d'Alembert est assez timide en ce qui concerne les réformes sociales. Il reconnaît que la plupart des sociétés sont mal gouvernées, mais les citoyens n'ont pas le droit de se procurer par des violences le nécessaire que la société leur refuse ; tolérer ces violences ne serait dans l'État qu'un mal de plus[4]. Certes, la distribution des fortunes dans la société est d'une inégalité monstrueuse, et il est aussi atroce qu'absurde de voir les uns regorger de superflu, et les autres manquer du nécessaire ; on pourrait penser qu'un citoyen qui a du superflu devrait en faire part à ses compatriotes[5] ; et dans ses lettres à Frédéric II, il va même jusqu'à dire que le vol devient légitime pour la famille dépourvue de toute assistance[6]. Mais d'Alembert ne croit pas à l'établissement de l'égalité absolue ; et il se contente de dire que le luxe est « un crime contre l'humanité, toutes les fois qu'un seul membre de la société souffre et qu'on ne l'i-

1. *Lettre à M. Rousseau* (t. II, p. 439). Cf. Condorcet, *Éloge*...., p. 99 : « La force, les richesses, la félicité des nations sont devenues le prix des lumières. »

2. *Éléments*...., XII, IX (t. IV, p. 141, 108).

3. *Ibid.*, IX (*Ibid.*, p. 102). Cf. Condorcet, *Éloge*...., p. 69 : « Il montra qu'il connaissait les droits des hommes et qu'il avait le courage de les ré clamer. »

4. *Éléments*.... IX (t. IV, p. 104).

5. *Ibid*.... VIII (t. IV, p. 94, note).

6. Lettre du 30 avril 1770 (*Œuvres complètes*, Paris, 1821, t. V, p. 292).

gnore pas » ; il demande des lois rigoureuses contre le luxe qui produit des maux civils et des maux personnels[1].

Enfin, s'il s'agit des rapports des États entre eux, d'Alembert paraît songer à un état de paix possible. Venant de parler du respect des individus entre eux, il déplore qu'il n'en soit pas toujours de même entre les États ; et ceux-ci sont dans la condition de pure nature. Aussi, ne peut-on pas parler de « la morale des États ». « On sera peut-être étonné du peu d'étendue que nous lui donnons dans cet Essai ; mais malheureusement pour le genre humain, elle est encore plus courte dans la pratique[2]. » Esprit positif, d'Alembert ne se laisse pas entraîner par les rêves de l'Abbé de Saint-Pierre ; mais c'est avec une certaine mélancolie, qu'il se résigne à être si bref sur le chapitre d'un idéal social, et d'un plan de réformes à réaliser. Il se renferme, avant tout, dans la pure spéculation.

## § III. — Helvétius.

Helvétius n'a rien publié dans l'*Encyclopédie* ; mais ses attaches, ses relations, sa méthode de philosopher autorisent à le rattacher à ce groupe de philosophes. Il emprunte à Descartes le point de départ de sa doctrine, il le cite[3], bien qu'il aimât à parler de Locke et de Hobbes[4], et qu'il ait subi aussi l'influence de Fontenelle et de Voltaire. La méthode de Locke qu'il applique à l'étude des phénomènes de l'esprit le conduit à la recherche qui doit porter sur le bonheur de l'humanité, et à des vues sociales très intéressantes. Dans la préface de l'*Homme*, il

1. *Éléments...*, VII (t. IV, p. 97),
2. *Ibid...*, X (t. IV, p. 123).
3. Voir en particulier *De l'Esprit*, discours I, ch. IV ; discours III, ch. II (*Œuvres complètes*. Londres, 1781, 5 volumes in-8 ; t. I, p. 37 ; t. II, p. 21). Cf. A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*. Paris, 1907.
4. Épître *sur l'Orgueil et la paresse de l'Esprit* ; *De l'Homme*.

s'inquiète de l'état de la France et il pense à son avenir ; curieux de tout ce qui pouvait se produire de nouveau dans la vie des peuples, il voyage en Angleterre. Sa haute situation de fermier général, sa fortune, son goût pour la vie mondaine ne l'empêchent pas de voir les misères autour de lui et de songer à améliorer la condition de ceux qui souffrent : sa générosité était légendaire [1]. Il se dit que la recherche de la vérité doit concourir à l'utilité de tous : sincère ami des hommes, il souhaite vivement leur bonheur [2], et il ne veut pas qu'on doute de sa bonne foi : il n'a rien dit qu'il n'ait cru vrai, rien écrit qu'il n'ait pensé [3] : celui qui ne songe pas au bonheur de l'humanité, et est trop fortement occupé de lui-même est un hypocrite [4]. Helvétius est donc un philosophe social ; il se préoccupe non seulement du présent, mais aussi de la politique idéale, et il consulte Voltaire sur l'*Utopie* de Thomas Morus qu'il venait de lire [5]. Il veut trouver des « maximes vraies dans un meilleur ordre de choses à venir [6] » : critiquant et raillant Montesquieu, il ne se contenterait pas d'une étude historique sur les constitutions politiques ; il pense qu'il faut faire des réformes ; et, comme à l'égal de toutes les choses humaines, l'intérêt des États est sujet à mille révolutions, et que les mêmes lois et les mêmes coutumes peuvent être tantôt utiles, tantôt nuisibles, il faut autoriser le législateur à opérer des changements qu'exigent les temps et les circonstances, si

1. Le Chevalier de Chastellux, dans son *Éloge d'Helvétius*, l'appelle le « Père des malheureux ».

2. *De l'Esprit*, préface ; *De l'homme*, discours IX, ch. III (t. IV, p. 279) ; discours III, ch. XXX (t. II, p. 248) ; discours IV, ch. XXI (t. III, p. 343). Voir aussi les *Vers sur la mort de M. Helvétius*, par M. Saurin, et par M. Dorat (*Œuvres d'Helvétius*, t. V, p. 160).

3. *De l'Homme*, préface.

4. *De l'Esprit*, discours II, ch. XVI (t. I, p. 179).

5. Voltaire, Lettre à M. Helvétius, 6 juillet 1739.

6. Lettre d'Helvétius à Montesquieu sur son manuscrit de l'*Esprit des Lois* (*Œuvres d'Helvétius*, édition Didot, 1795, t. XIV, p. 61).

l'on veut assurer le repos des peuples et étendre la durée des empires[1].

Ces vues générales, ces affirmations qui se rencontrent d'ici de là dans les œuvres d'Helvétius, suffiraient à montrer que ce penseur a été, comme Diderot et d'Alembert, un partisan du Progrès. Il l'est en effet ; et nous trouverons, dans ses divers ouvrages, une théorie du Progrès. si l'on considère le passé de l'humanité, et aussi un ensemble de considérations relatives à la possibilité d'assurer le bonheur des hommes et de réaliser un meilleur état social.

On dit bien qu'il y a eu, au début du monde, un temps de prospérité. de vertu ; et ce temps aurait disparu comme un songe. Ce sont là des légendes indiennes. Helvétius y fait allusion dans son poème sur *le Bonheur*, un écrit de sa jeunesse ; mais il ne les prend pas au sérieux, et, si Ariman a produit le mal et la guerre, si, partout. se voient l'hypocrisie, la corruption et l'injustice, l'esprit du mal ne règnera pas toujours ; c'est Oromaze, le génie du bien, qui recouvrera sa puissance pour le bonheur de la terre[2]. Helvétius n'est donc pas partisan des théories de la Décadence humaine ; il n'admet pas, comme Rousseau, la bonté originelle de l'homme, ni la supériorité morale de l'état de nature ; et, quand il abandonne le langage poétique, pour parler en termes plus positifs, il se rend bien compte que le malheur n'est pas inhérent à la nature même des sociétés, et que c'est un accident occasionné par l'imperfection de leur législation[3] ; il paraît

1. *De l'Esprit*, discours I, ch. XIII (t. I, p. 153); discours II, ch. XVII (t. I, p. 191).

2. *Le Bonheur*, poème, chant IV (t. V, p. 117 et suiv., 131-132). Cf. *Épître sur le Plaisir* (t. V, p. 145).

3. *De l'Homme*, section VIII. En admettant que le règne du bien ait existé autrefois, pourquoi ne reparaîtrait-il pas ? (*Le Bonheur*, *l. c.*, t. V, p. 133).

même assuré des changements qui doivent se produire en vue du mieux et vers le mieux. Si nous considérons le passé, nous devons le voir dans une incessante mobilité ; c'est le propre de l'ignorant de voir le monde moral, comme s'il était toujours immobile ; pour l'homme éclairé, il présente, au contraire, le spectacle toujours varié d'une révolution perpétuelle, et, ce qui s'est produit dans le passé, se continuera dans l'avenir ; toujours naîtront des formes nouvelles « jusqu'à l'épuisement total de toutes les combinaisons, jusqu'à ce que tout ce qui peut être, ait été, et que l'imaginable ait existé [1]. » Loin de ne connaître que le moment présent, nous devons considérer la nature comme un long enchaînement [2].

Helvétius applique cette idée à la connaissance et aux progrès que peuvent réaliser les esprits les plus ignorants en s'assimilant les connaissances qui s'infiltrent partout, et anéantissent l'ignorance ; il sent que l'esprit humain est susceptible de perfectibilité [3] : la prétendue inconstance de l'homme n'est que sa perfectibilité, et la justesse de son esprit qui se révèle peu à peu ; ce qui prouve la perfectibilité de l'esprit, c'est que certaines vérités sont saisies par tous les hommes, tandis que, s'il n'y avait pas eu progrès, elles n'auraient été connues que par quelques-uns. Dans son poème sur *Le Bonheur,* Helvétius décrit les conquêtes de l'esprit scientifique ; il fait allusion aux découvertes de la science de son époque, qui a trouvé l'attraction, le moyen de prolonger la vie, les lois

1. *De l'homme,* section X, ch. x (t. V, p. 41). Cf. *Épître sur les arts* (t. V, p. 140). Cf. *De l'Homme,* section IX, ch. iv (t. IV, p. 281) : « Je sais que des bonnes lois en apparence, mais nuisibles en effet, sont tôt ou tard abolies Pourquoi ? C'est que, dans un temps donné, il faut qu'il naisse un homme éclairé, qui, frappé de l'incompatibilité de ces lois avec le bonheur général, transmette sa découverte aux bons esprits de son siècle. »

2. *De l'Esprit,* discours IV, ch. v (t. II, p. 304).

3. *De l'Homme,* section II, ch. xxiii (t. III, p. 221) ; section IX, ch. iv (t. IV, p. 280-281).

immuables de la nature, et détruit « le règne des prestiges », de telle sorte qu'on ne parle plus de « prodiges [1]. » Dans l'*Épître sur les arts,* à côté de tout ce qu'ont fait l'industrie, la navigation, la métallurgie, les découvertes géographiques, le commerce, Helvétius fait l'éloge des temps modernes et de la civilisation ; il insiste sur ses bienfaits, et sur cette idée que les connaissances ont causé des améliorations ; il est vrai que la chimie a donné l'usage des poisons ; mais les bienfaits compensent largement les inconvénients que peuvent présenter certaines découvertes scientifiques. Ce sont aussi les arts qui ont aidé à la réalisation du progrès moral, puisqu'ils ont

> ....dans les cœurs enclins à la férocité
> Substitué la tendre et noble humanité.

Enfin, dans l'*Esprit*, il revient sur les inventions et les perfectionnements dont sont susceptibles les sciences et les arts [2].

Helvétius se rend très bien compte de la façon dont se réalisent les progrès dans les connaissances. C'est de faits en faits qu'on parvient aux grandes découvertes ; et il ne faut pas devancer l'expérience ; c'est le tort qu'a eu Descartes [3]. Les découvertes deviennent peu à peu le bien de tous ; mises bout à bout, elles produisent les arts qui aujourd'hui nous paraissent ordinaires, alors qu'un simple ouvrier sait appliquer les idées de cent hommes de génie ; aussi faut-il tenir compte du temps, de la nécessité ; les vérités se propagent avec une telle lenteur ! [4] Transmises ainsi de génération en génération, les découvertes et les richesses intellectuelles devraient s'accroître à chaque étape ; il n'en est pas toujours ainsi, et « que

1. *Le Bonheur,* chant III (t. V, p. 104).
2. *De l'Esprit,* discours III, ch. v (t. II, p. 45).
3. *De l'Homme,* section II, ch. xx (t. III, p. 203).
4. *Ibid.*, ch. xxiii (t. III, p. 220, et la note ajoutée par Helvétius à la page 220) ; section IX, ch. viii.

d'hommes, à cet égard meurent banqueroutiers ![1] » Il y a eu aussi des erreurs commises et propagées ; mais il ne faut pas s'en plaindre, car en énonçant, avant nous, certaines erreurs, les anciens, nous les ont, pour ainsi dire enlevées, puisqu'il faut qu'avant d'arriver à quelque chose de raisonnable, on épuise toutes les sottises imaginables : c'était aussi l'opinion de Fontenelle[2]. On sait aussi que de nombreuses découvertes scientifiques sont dues au hasard : Newton passe dans une allée de pommiers et songe à la loi de la gravitation : mais il y a aussi d'autres causes à la découverte de la vérité ; et bien que, dans toutes les choses humaines, il faille tenir compte des circonstances, imprévues et stériles en apparence, il serait absurde d'oublier le « désir vif de la gloire » qui fait supporter les fatigues de la recherche et aussi le rôle et la valeur du sage, sans lequel le hasard aurait peu fait pour nous[3]. Pour expliquer les progrès réalisés par l'homme et par la société, il faut admettre « une certaine organisation » de l'homme ; sans cela, nous serions encore errants dans les forêts, et nous serions inférieurs aux sauvages qui n'ont pas deux cents d'idées[4]. Enfin, le progrès scientifique ne se réalisera pas partout de même façon ; les sciences ne poussent pas « pareillement qu'un jet » dans chaque empire : elles paraissent et disparaissent : il n'y a pas toujours des hommes de génie ; et les siècles les plus florissants sont presque toujours suivis d'un siècle où les sciences sont moins heureusement cultivées. « Après un tel siècle, il faut souvent le fumier de plusieurs siècles d'ignorance pour rendre de nouveau le pays

1. *De l'Homme*, section VIII, note ; t. IV, p. 262).
2. *De l'Esprit*, préface. Cf. *Le Bonheur*, chant III (t. V, p. 105).
3. *De l'Homme*, sect. I, ch. VIII ; section III, ch. I (t. III, p. 35, 252). *De l'Esprit*, discours IV, ch. I (t. II, p. 257). *Épître sur les arts* (t. V p. 140).
4. *De l'Esprit*, discours I, ch. I (t. I, p. 2-4).

fertile en grands hommes[1]. » Il y a donc discontinuité dans les progrès de l'esprit humain. Mais il ne faut pas désespérer de l'avenir. Il n'est pas vrai de dire : *tout est dit et pensé* ; cet axiome a été trouvé par l'ignorance et répété par l'envie[2] ; et le progrès des lumières est inévitable[3].

Glorifiant ainsi le progrès des connaissances, Helvétius prend souvent à partie Jean-Jacques Rousseau et son paradoxe sur les sciences et les arts. Dans de nombreux passages de ses livres, il revient à la question de savoir si le progrès des sciences n'a pas provoqué le malheur de l'humanité ; il discute les objections qui furent faites à Rousseau, lors de l'apparition de son premier *Discours* à l'Académie de Dijon, et les réponses qu'il fit à ses adversaires. Pour Helvétius, le problème ne comporte qu'une solution. Ennemi de l'ignorance, il n'a que haine et mépris pour ceux qui s'opposent aux progrès de l'esprit humain, et, par conséquent, au bonheur public. « On n'a point observé que les peuples les plus ignorants fussent toujours les plus heureux, les plus doux et les plus vertueux. » Loin d'occasionner la décadence d'un empire, les arts et les sciences retardent la chute des états despotiques ; et si l'on a vu, dans le même siècle, la perfection des sciences et la corruption des mœurs, il ne faut pas prendre cette coïncidence pour un rapport de cause à effet : la corruption des mœurs vient plutôt de la richesse que de la science[4]. On connaît les maux que produit l'ignorance ; cause de la mollesse, elle éteint, chez les hommes, le sentiment de

1. *De l'Homme*, section V, ch. x (t. IV, p. 49) : *De l'Esprit*, discours III, ch. xxx (t. II, p. 243).

2. *De l'Esprit*, discours IV, ch. vii (t. II, p. 328) : « Le temps a fait, dans chaque siècle, présent de quelques vérités aux hommes ; mais il lui reste encore bien des dons à nous faire. »

3. *Lettre sur l'Instruction du Peuple*, éd. Didot, 1795, t. XIV.

4. *De l'Homme*, section V, ch. viii, ix, x et xi.

l'humanité, éternise les abus, parce qu'elle est complice du sacerdoce qui s'oppose à toute réforme[1]. Au contraire, tout le monde connaît l'utilité de la vérité, qui n'est jamais funeste[2]. Et Helvétius prend, pour son compte, la thèse qui est celle de tout le XVIII[e] siècle, et des hommes de la Révolution. « C'est à la connaissance du vrai qu'il est réservé de rendre les hommes meilleurs ». On a faussement associé l'idée de richesse et l'idée de bonheur ; le bonheur est affaire de connaissance[3]; les ignorants seuls en jugent autrement. En guérissant les hommes de leurs erreurs, on les guérira de leurs vices, et s'opposer, à cet égard, à leur guérison, c'est « commettre un crime de lèse-humanité »[4]. Helvétius appuie son opinion de celle de Solon, de Lycurgue, de Pythagore, de Hume[5]. Éclairez les hommes, ce sera le moyen de leur faire comprendre ce qui les rend heureux, de les attacher aux bonnes lois et d'éviter des bouleversements. Ce sera un siècle de lumières qui amènera le bonheur[6]; et, dans son enthousiasme, Helvétius voit déjà briller « l'aurore du jour des

1. *Ibid.*, section V, ch. XI (t. IV, p. 54) : « L'ignorance produit l'imperfection des lois, et leur imperfection les vices des peuples ; les lumières produisent l'effet contraire ». Cf. section VI, ch. I ; section IX, ch. XIII.

2. *De l'Esprit*, préface ; *De l'Homme*, section IX, ch. VI, VII.

3. *De l'Homme*, section VIII, ch. XXV (t. IV, p. 254) ; section IX, ch. IX. Cf. *Epître sur les arts*.

4. *De l'Esprit*, discours II, ch. XXIV (t. I, p. 251). Cf. *De l'Homme*, section V, ch. VIII (t. IV, p. 41) : « C'est à ses lumières, c'est à la sagesse de sa législation qu'un peuple doit ses vertus, sa prospérité, sa population et sa puissance ». *Ibid.*, section VI, ch. XVIII (t. IV, p. 121) : « Plus les citoyens seront éclairés, plus leurs lois seront parfaites ». *Ibid.*, section VI, ch. I (t. IV, p. 73) : « S'il est quelque royaume en Europe où les malheurs des citoyens soient sans remède, qu'on y détruise l'ignorance, et l'on y aura détruit tous les germes du mal moral. » *De l'Esprit*, préface : « En supposant que les vérités fussent quelquefois dangereuses, à quel plus grand danger encore ne serait pas exposée la nation qui consentirait à croupir dans l'ignorance ? »

5. *De l'Esprit*, discours II, ch. XIX (t. I, p. 199, note) ; *De l'homme*, section IX, ch. IV, VI (t. IV, p. 288, 294, 285-286 et note).

6. *Le Bonheur*, chant IV (t. V, p. 117) : « Compagne des vertus, sublime vérité ». Cf. p. 133.

vérités », qui annoncera le bonheur de l'humanité. On ne constate donc pas la prétendue décadence que proclament Rousseau et les adversaires de la civilisation. L'humanité est allée en progressant, depuis ses origines, et elle doit progresser encore.

La loi universelle qui dirige la nature humaine, c'est que tous les hommes ne tendent qu'à leur bonheur ; on ne peut les soustraire à cette tendance ; il serait inutile de l'entreprendre, et dangereux d'y réussir. Le bonheur, voilà l'objet commun de tous les désirs ; cette loi est aussi nécessaire dans le monde moral, que la loi du mouvement dans le monde physique ; elle l'est pour les individus et pour les nations [1] ; et c'est en étudiant les moyens que les hommes ont employés pour atteindre le plaisir et éviter la douleur qu'on peut se faire une idée du développement humain dans le passé. Dans un curieux passage du livre *De l'Esprit* [2], Helvétius trace un tableau des progrès de la civilisation humaine. qui, à ses diverses étapes, se transforme pour satisfaire de plus en plus les désirs et les besoins des individus. Ainsi, les hommes, guidés par leurs besoins et leurs passions, ont dû d'abord les satisfaire, puis les exprimer ; ensuite sont survenus des querelles, des combats, enfin des conventions, des lois, et l'on établit des magistrats. Le besoin de satisfaire les désirs de la nature humaine est encore la cause des organisations sociales qui se sont succédées. Ainsi, les peuples chasseurs deviennent peuples pasteurs, puis cultivateurs. C'est le

1. *De l'Esprit*, discours II, ch. XV (t. I, p. 177); discours IV, ch. XIII (t. II, p. 375) : « L'objet commun du désir des hommes, c'est le bonheur. » Cf. *Ibid.*, discours II, ch. XXIV. *De l'Homme*, section II, ch. VIII (t. III, p. 132) : « L'intérêt et le besoin sont le principe de toute sociabilité » ; ch. VII, X, etc. — Voir *De l'Esprit*, discours II, ch. II (t. I, p. 60) : « Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. »

2. Discours III, ch. IX (t. II, p. 80 et suiv.). Cf. *Epître sur le Plaisir, à M. de Voltaire.*

besoin de la faim qui leur découvre l'art de l'agriculture, puis l'art de mesurer et de partager les terres. Il faut, en outre, assurer à chacun ses propriétés ; de là, des sciences et des lois. Puis, comme toutes les propriétés ne donnent pas les mêmes produits, il s'établit des échanges, et, pour les faciliter, on convient d'un signe, d'abord des coquillages, puis des métaux. Alors, apparaît l'inégalité : les mots de *Bien* et de *Mal* s'étendront à tout ce qui peut nous procurer des sensations, par exemple, à la richesse et à l'indigence ; et de cette inégalité, de cette différence de conditions entre les hommes sont nées d'autres passions criminelles ou vertueuses. De tous temps, les hommes ont donc poursuivi leur bonheur ; aujourd'hui, nous devons chercher encore à le réaliser, parce que l'humanité n'y est pas parvenue. Helvétius n'est pas seulement le penseur qui retrace les développements de l'humanité ; il essaiera surtout d'indiquer comment, dans notre société, se réalisera le bonheur public, trop souvent compromis par les systèmes religieux, destructifs de la félicité nationale.

Pour perfectionner la vie humaine, il faut rendre les hommes vertueux, et l'on ne peut atteindre ce résultat qu'en unissant l'intérêt personnel à l'intérêt général[1] ; il doit y avoir liaison entre le bonheur particulier et l'intérêt national. Partant de ce principe que les hommes sont semblables, et qu'à l'origine, ils ont des appétits et des tendances identiques, on doit se dire que la jouissance de quelques-uns ne doit pas entraver les tendances de tous les autres. Cette union de l'intérêt particulier et de l'intérêt général n'existe pas sous les gouvernements despotiques ; c'est en elle que consiste le véritable esprit des lois[2] :

1. *De l'Esprit*, discours II, ch. XV (t. I, p. 177) ; *De l'Homme*, section IX, ch. IV (t. IV, p. 288) ; section IX, ch. IV (t. V, p. 13).

2. *De l'Esprit*, discours III, ch. XXII (t. II, p. 175 note, p. 179) ; *De l'Homme*, section X, ch. VII (t. V, p. 27).

et, précurseur de Bentham, Helvétius pense que l'idée du bonheur du plus grand nombre doit être l'idée directrice de toute réforme.

Cette condition de la réalisation du bonheur public en implique une autre. La félicité des hommes est l'œuvre d'une législation parfaite[1]. On sait, en effet, quelle est l'influence des divers gouvernements sur le caractère et l'esprit des peuples : Helvétius pense que les lois ont une influence décisive sur les vertus des citoyens ; « les vices et les vertus d'un peuple sont toujours un effet nécessaire de sa législation »[2] ; et Helvétius appuie son opinion sur celle de Platon qui a « sans doute entrevu cette vérité »[3]. Un exemple moderne lui sert d'ailleurs à prouver ce qu'il estime être une vérité. La constitution anglaise, bien que compliquée dans ses rouages, est la cause des avantages que les Anglais ont sur nous[4]. C'est donc à la législation qu'il appartient de changer l'état de la société ; on sait que, à l'égal des autres sciences, la législation participe aux progrès de l'esprit humain ; en une certaine mesure aussi, elle en dépend[5]. Pour provoquer ses progrès, il ne faut pas craindre de révéler les fautes que l'administration peut commettre ; il faut faire ce qu'on a fait pour les sciences ; c'est « en éclairant » les erreurs des Aristote, des Averroès, qu'on a perfectionné les sciences ; il en sera de même pour la législation ; mais il faut aussi que le prince encourage les hommes de génie à l'étude de cette science ; et

1. *De l'Homme*, section IX, ch. IV (t. IV, p. 289). Cf. *Epître sur le Plaisir* (t. V, p. 150) : « Le bonheur public, le chef-d'œuvre des lois. »

2. *De l'Esprit*, discours III, ch. XXII, XXIV, XXV, XXX (t. II, p. 177, 190, 198, 236). *De l'Homme*, section IV, ch. XIV ; section VII, ch. III (t. III, p. 313 ; t. IV, p. 145), etc...

3. *De l'Homme*, section VII, ch. IV (t. IX, p. 150, note).

4. Lettre à Lefebvre-Laroche, 8 septembre 1768 ; Lettre à Mme Helvétius, avril 1764 (éd. Didot, t. XIV).

5. *De l'Homme*, section IX, ch. IV (t. IV, p. 288). Cf. *Ibid.*, section VI, ch. XVIII (t. IV, p. 121) : « Il est une dépendance réciproque entre la perfection de la législation et les progrès de l'esprit humain ».

les charge d'en résoudre les problèmes[1]. Pour faire œuvre de moraliste, et œuvre utile, il faut tenter de changer la législation, puisque « la masse d'une nation n'est jamais remuée que par la force des lois »[2]. Pour que la morale ne soit pas une science frivole, elle doit se confondre avec la politique et la législation. A ce prix elle sera « utile à l'univers », elle concourra à la réalisation du bonheur public.

Il est une troisième condition pour atteindre ce but. C'est l'éducation, dont les perfectionnements doivent rendre les hommes heureux[3]. On sait quel pouvoir Helvétius attribuait à l'éducation : elle est, pour lui, la cause de l'inégalité des esprits ; elle peut tout, et il ne faut pas commettre l'erreur, commise par Rousseau, qui a cru que les talents et les vertus étaient un effet de l'organisation[4]. Comme le génie est un don du hasard, on peut savoir par quels moyens et par quels concours de circonstances le hasard l'a produit, et les hommes peuvent alors opérer à peu près les mêmes effets, et multiplier infiniment les grands talents ; on rétrécit ainsi l'empire du hasard dans l'éducation[5]. Aussi, doit-on diriger le plan de l'éducation relativement à l'utilité publique, la fonder sur des principes simples et invariables, ne pas la confier à des scolastiques qui n'enseignent qu'une science d'erreurs, faire, au contraire, disparaître la superstition et le fanatisme[6]. Mais ces perfectionnements dépendent, en définitive, de

1. *De l'Esprit*, discours IV, ch. x (t. II, p. 353) ; *De l'Homme*, section X, ch. VII (t. V, p. 29).

2. *De l'Esprit*, discours II, ch. XIV, XV (t. I, p. 170, 175, 177-178).

3. *De l'Homme*, section X, ch v (t. V, p. 16) : « Plus l'éducation est parfaite, plus les peuples sont heureux. »

4. *De l'Esprit*, discours III, ch. XXVI ; ch. IV-VI. *De l'Homme*, section I, II, V, X, ch. I. Cf. J.-J. Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, V[e] partie, lettre 3[e] ; *Émile*, passim.

5. *De l'Homme*, section III, ch. II (t. III, p. 254).

6. *Ibid.*, introduction, section I, ch. VIII ; section IX, ch. XXIV-XXXI (t. III, p. 9, 36).

la législation et de la forme du gouvernement qui peuvent tout sur l'éducation. Il faut surtout compter sur la sagesse du législateur [1].

Enfin, pour que se réalisent les effets de facteurs tels que la législation et l'éducation, pour que se produise un progrès en vue de la félicité, il faut se dire que l'on ne doit pas une foi aveugle à l'opinion des hommes célèbres ; on leur doit du respect ; mais il faut, en toutes choses, juger suivant sa propre raison [2]. Il ne faut pas s'effaroucher par le mot de *nouveauté* ; c'est par cette crainte qu'on a arrêté les progrès de la morale et de la législation ; n'ayons pas de vénération pour les lois et les usages anciens ; sans quoi, les souverains ne purgeront jamais la terre des maux qui la désolent. La destruction de la république romaine a été due à la vénération ridicule qu'on avait pour d'anciennes lois [3]. En un mot, quand on cherche le bonheur, il faut savoir se détacher du passé.

Conformément à ces principes généraux, quelles sont les modifications sociales que prévoit ou que demande Helvétius ? C'est un sujet sur lequel il revient à plusieurs reprises, et il donne son opinion sur certaines questions qui préoccupaient les penseurs de son époque.

D'abord, en ce qui concerne la répartition des richesses, Helvétius ne croit pas que la communauté des biens soit un moyen de rendre les peuples heureux ; il se défie des utopies ; et, si le bonheur général se compose de tous les bonheurs particuliers, il est faux de croire que pour être

1. *De l'Homme*, section X, ch. XI (t. V, p. 45-47) : « La perfection de l'éducation dépend de la sagesse du législateur ; ..... la bonne ou mauvaise éducation est presque en entier l'œuvre des lois ; ..... sur elle les lois et la forme du gouvernement peuvent tout. » — Voir Compayré, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVI[e] siècle*.

2. *De l'Homme*, section IX, ch. XI (t. IV, p. 312) : « Je crois les trois angles d'un triangle égaux à deux droits, non parce qu'Euclide l'a dit, mais parce que je puis m'en démontrer la vérité. »

3. *De l'Esprit*, discours II, ch. XVII, XXIII (t. I, p. 186, 247).

également heureux, il faudrait que tous fussent également riches et puissants ; cette opinion provient de ce qu'on a, par suite d'une mauvaise éducation, associé l'idée de bonheur à l'idée de richesse. Helvétius proclame le caractère sacré de la propriété ; « la conservation de la propriété est le Dieu moral des empires »[1], mais l'intérêt général donne le droit de violer les lois fondamentales de la propriété. Ainsi, de trop grandes richesses sont incompatibles avec le bonheur : une fortune médiocre est préférable[2] ; et si les malheurs des États proviennent de l'inégale répartition des richesses, de la trop grande multiplication des hommes sans propriété, le gouvernement remettra plus d'égalité entre les fortunes. Helvétius conseille que l'on procède par degrés et par des changements insensibles[3] ; mais il parle de moyens qui ne sont pas sans surprendre : pourquoi, dit-il, un peuple ne se déclarerait-il pas héritier de tous les nationaux, et ne répartirait-il pas entre plusieurs les biens trop considérables d'un seul[4] ? Il se conforme davantage aux règles de la prudence, quand il demande que tous les citoyens soient occupés, que tous concourent au bien général, et qu'il y ait dépendance réciproque entre tous les ordres de citoyens, au lieu de créer, pour ainsi dire, deux nations rivales, dont l'une est écrasée par un travail excessif, tandis que l'autre vit, dans l'abondance et dans l'ennui[5]. Helvétius s'en serait certainement tenu

1. *De l'Homme*, section X, ch. VII (t. V, p. 26-27). Cf. *Ibid.*, section VIII, ch. II, IV.

2. *De l'Homme*, section VIII, ch. III (t. IV, p. 190, note) : « Le bonheur d'un opulent est une machine compliquée, à laquelle il y a toujours à refaire. Pour être constamment heureux, il faut l'être à peu de frais. » — Section VI, ch. VII, VIII (t. IV, p. 92, 97).

3. *De l'Homme*, section VIII, ch. IV (t. IV, p. 192).

4. *De l'Homme*, section VI, ch. XI (t. IV, p. 103).

5. *De l'Homme*, section VI, ch. V (t. IV, p. 83-84) : « Dans la ruche de la société humaine, il faut, pour y entretenir l'ordre et la justice, pour en écarter le vice et la corruption, que tous les individus également occupés, soient forcés de concourir également au bien général, et que les travaux soient également partagés entre eux..... Pour établir solidement le bonheur

à ces idées de coopération et d'association, qui sont capables d'atténuer les maux de la société. De même, en ce qui concerne le luxe, Helvétius ne comprend vraiment que le bon luxe, qui, consistant dans une certaine aisance, serait plutôt un bien public. Mais le mauvais luxe est celui des gouvernements despotiques qui entraîne la perte de tout : vertu, honneur et patrie, parce qu'il n'est plus que l'amour de l'argent et qu'alors « une nation n'est plus composée que d'indigents sans courage et de brigands sans justice »[1]. A mesure que s'accroissent les sociétés, un homme qui est sans propriété inventera une commodité ou un luxe nouveau, et peu à peu se formeront des villes de plaisir. Aussi pour éviter ces inconvénients attachés aux sociétés démesurées, Helvétius a-t-il de la sympathie pour la pauvreté et les petits États, non pas en raison de la pauvreté, mais en raison de la plus grande sagesse qu'on y trouve dans l'administration des honneurs et des récompenses[2]. Voilà pour ce qui regarde la constitution intérieure d'un État qui aspire au bonheur.

En second lieu, se pose le problème des rapports des nations entre elles. Helvétius accorde que la guerre est un mal nécessaire, parce qu'il serait lâche de ne pas se défendre quand on est attaqué[3] ; mais, élevant la question, il songe à un accord entre les peuples ; pourquoi ne feraient-ils pas ce qu'ont fait les familles qui composent un État ? L'amour de la patrie « passion si désirable », en s'éteignant dans les cœurs, y allumerait le feu de l'amour universel. Et Helvétius cite l'Abbé de Saint-Pierre. Bien qu'il parle de ses idées comme d'un « roman de législation », comme d'une « fiction », il pense qu'un jour viendra où,

et la vertu d'une nation, il faut la fonder sur une dépendance réciproque entre tous les ordres de citoyens. »

1. *De l'Homme*, section VI, ch. v, IX, note 6 (t. IV, p. 127).

2. *Ibid.*, section VI, ch. VII, XII et notes ; *De l'Esprit*, discours III, ch. XXIII (t. II, p. 185).

3. *De l'Homme*, section IX, ch. x (t. IV, p. 310).

s'inspirant des projets de Henri IV ou de l'Abbé de Saint-Pierre, les nations feront des conventions générales, pour faire cesser le « brigandage » dont on souffre encore[1].

Union entre les classes de la société, union entre les nations : tels sont les moyens de réaliser le bonheur, grâce à une bonne législation, et à une sage éducation.

Pour ces raisons, cet idéal de bonheur n'est pas un idéal chimérique. Helvétius se rend compte des problèmes qu'un législateur aura à se poser : il les énumère lui-même, et n'en compte pas moins de trente-un, qui sont des problèmes ou sociaux, ou politiques, ou économiques, ou démographiques, ou pédagogiques[2]. Et si l'on n'aperçoit pas dans une ère prochaine la réalisation de ce bonheur, les changements qui se produisent déjà dans les constitutions prouvent cependant, que « cette possibilité n'est point une chimère platonicienne[3] ». Pourquoi, dans la longue chaîne des événements qui composent le monde, ne se trouverait pas la découverte des vrais principes de la législation, auxquels le monde devra son bonheur[4] ? Il faut compter sur le temps[5], et procéder, en tout, par degrès insensibles. Helvétius semble entrevoir l'approche de la Révolution, qui fondera une constitution sur les droits que l'homme tient de sa nature, et qui sera la constitution idéale, condition du bonheur[6].

1. *De l'Esprit*, discours II, ch. xxv, note (t. I, p. 267) : « Le roman de cette législation n'est pas encore fait ; il s'écoulera bien des siècles avant qu'on en réalise la fiction ; mais, en s'armant de la patience de M. l'Abbé de Saint-Pierre, on peut prédire, d'après lui, que tout l'imaginable existera ». Cf. *Ibid.*, discours III, ch. iv (t. II, p. 34).

2. *De l'Homme*, section IX, ch. ii.

3. *De l'Homme*, section VIII, ch. xxvi (t. IV, p. 257).

4. *De l'Esprit*, discours II, ch. xvii (t. I, p. 192, note).

5. *Ibid.*, ch. xxiv (t. I, p. 265) : « C'est uniquement le laps de temps qui pourra rappeler ces siècles heureux désignés par les noms d'Astrée ou de Rhée, qui n'étaient que l'ingénieux emblème de la perfection de ces deux sciences (la morale et la législation) ». Cf. *De l'Homme*, section VIII, ch. xxvi ; section IX, ch. i (t. IV, p. 257, 264).

6. Parlant de la constitution anglaise, qu'il admire, Helvétius dit que la liberté n'y est « qu'une concession fondée sur les chartes au lieu d'être un

## § IV. — D'Holbach.

Comme Helvétius, le baron d'Holbach a le souci du bonheur de ses semblables, et il pense que la philosophie est destinée à établir la société sur des fondements nouveaux. Il se donne d'abord à des travaux scientifiques, publie, dans l'*Encyclopédie,* des articles sur la chimie, la physiologie, la médecine. Il subit l'influence de Descartes, puisqu'il n'admet d'autre autorité que celle de l'évidence, et que le rejet de toute autorité doit être la devise de l'homme sensé [1] ; mais il est surtout attaché à la philosophie de Locke [2] ; il la complète, l'approfondit par ses déclarations nettes de philosophe naturaliste. Partisan de la nécessité dans le monde physique, comme dans le monde moral et politique, pensant qu'on doit s'en tenir en tout à la nature, à ses lois générales et uniformes [3], matérialiste, d'Holbach vise surtout la destruction de la religion, cause de nombreuses erreurs, et cherche à dévoiler aux yeux du public « les idées confuses et contradictoires de la théologie [4]. » Il pense qu'en détruisant les préjugés religieux, on détruira les préjugés politiques. Mais ce n'est pas uniquement sous cet aspect que nous

droit reconnu que l'homme tient de sa nature » (*Lettre sur la constitution d'Angleterre*). Il veut mieux que cette constitution pour son pays.

1. *Essai sur les Préjugés, ou de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes,* ouvrage contenant l'Apologie de la Philosophie, par M. D. M. Londres, 1770, ch. x (p. 240, note de Naigeon).

2. *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature.* 3 volumes. Amsterdam, 1776. Préface : « Le profond Locke ». Cf. *Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral,* par M. Mirabaud. Londres, 1770, 2 volumes, 1re partie, ch. xx (réfutation des idées innées). D'Holbach donna, en 1772, une traduction française du *Traité de la Nature humaine* de Hobbes.

3. *Système de la Nature,* 2e volume, 1re partie, ch. i, iv, xi ; 2e partie, ch. vi.

4. *Ibid.,* 2e partie, ch. iii. Cf. *Essai, etc.,* ch. i-iii.

voulons étudier la philosophie de d'Holbach ; il s'agit de retrouver, dans la prolixité de ses œuvres, une doctrine du Progrès qui se rattache à ses théories générales, puisque, selon lui, le naturalisme et le matérialisme sont les fruits de la culture, dans les progrès de laquelle il avait confiance, et lui semblent être le remède infaillible contre les maux dont souffre la société.

Dans un passage du *Système de la Nature*[1], d'Holbach émet l'idée qu'il y a eu sans doute des moments où tous les hommes furent anéantis, où une révolution détruisit les monuments et les sciences, qu'il y a eu ainsi des révolutions périodiques, et que, chaque fois, ceux qui ont survécu ont formé une nouvelle race d'hommes qui, à force de temps, d'expérience et de travaux, ont reconstitué les connaissances des races primitives. Si c'était la vraie pensée de d'Holbach, il serait partisan de la théorie des cycles à la façon de l'ancien Orient. Mais ce passage isolé est plutôt le souvenir de quelque lecture ; il n'exprime en aucune façon la doctrine de notre philosophe. Au contraire, à plusieurs reprises, il affirme nettement que l'essence de l'esprit humain est d'aller en se perfectionnant, qu'il ne revient point sur ses pas, que les hommes ne sont pas dégénérés, et que leurs imperfections proviennent, non d'une dégradation, mais d'un défaut de culture[2]. L'homme est fait pour être heureux[3] : aussi ne faut-il pas de ces idées « affligeantes » qu'on a répandues pour le malheur de l'humanité. D'Holbach réfute ces hypothèses, d'après lesquelles le moment de notre entrée dans le monde est le commencement de nos peines, et notre

1. 2e partie, ch. II (t. II, p. 30).
2. *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs.* Londres, 1774, 3 tomes en un vol. 1re partie, ch. XVI ; 3e partie, ch. XII. *Essai, etc.*, ch. III.
3. *Morale universelle*, préface, p. XVIII.

vie ne vaut pas celle des animaux [1]. Il ne faut point de cette « superstition lugubre », de cette « philosophie désespérante », d'une « théologie chagrine », ou d'une « philosophie atrabilaire », qui voudraient nous faire croire que les hommes sont faits pour être malheureux. On ne saurait admettre que tout le mal qu'il y a, dans la nature, vient des crimes d'un certain homme, et que Dieu se venge à perpétuité sur toute sa descendance : une saine philosophie doit rejeter l'idée du péché originel, ainsi que tout cet « océan d'absurdités dont la théologie chrétienne est remplie [2] ». Il en est de même de la fable de l'âge d'or. Cette « tradition très peu sensée », d'après laquelle les peuples auraient été, à l'origine, plus vertueux et plus heureux que leurs descendants, ne résiste pas à l'examen le plus élémentaire de l'historien impartial. L'histoire, en effet, nous montre que ces temps primitifs ont été plutôt un état de misère, d'imbécillité et de déraison, et que les nations n'étaient alors que des hordes sauvages, manquant de tout [3]. Cette croyance à la décadence de l'humanité n'est donc qu'un préjugé.

Ce préjugé provient lui-même d'un autre préjugé, celui de la prétendue supériorité des anciens. Quand on est convaincu que les anciens nous sont supérieurs, on est naturellement porté à croire que le monde va toujours en empirant et que les mœurs dégénèrent. On loue le passé, parce qu'on voit les défauts actuels, et qu'on ignore les calamités qu'ont éprouvées nos pères [4]. On croit aussi que ce qui a duré longtemps est, par cela seul, inviolable et sacré ; de là, le respect démesuré que nous avons pour les

1. *Système social*, 1re partie, ch. XV.
2. *Système de la Nature*, 2e partie ch. II (t. II, p. 50-51, et note) ; *Système social*, introduction.
3. *Système social*, 1re partie, ch. XVI ; *Morale universelle*, préface, p. XXIII ; et section IV, ch. X : « Si les hommes n'avaient point de procès, ils se battaient et s'égorgeaient entre eux ».
4. *Essai*, ch. V ; *Système social*, 1re partie, ch. XVI.

lois et les institutions de l'antiquité[1]. D'Holbach, partisan décidé des modernes, ne veut pas que les hommes se regardent « comme dans une minorité perpétuelle » relativement aux anciens, dont l'autorité ne doit pas toujours nous en imposer[2] : et il apporte, pour défendre la thèse des modernes, les arguments connus, et souvent employés, par d'autres philosophes de son siècle et des siècles précédents. Si nos ancêtres avaient eu pour les leurs l'aveugle vénération que certains contemporains ont pour l'antiquité, l'homme serait encore sauvage, il errerait tout nu dans les bois, mangerait du gland et se nourrirait de viandes crues[3] : c'est parce que nous respectons trop les anciens que nous avons conservé le funeste préjugé de la naissance, et l'admiration de la profession des armes, qui est le reste d'une ancienne barbarie et des mœurs sauvages[4].

Au lieu d'admirer les anciens, consultons la science et l'histoire, et nous serons convaincus de la réalité du Progrès. Dans le *Système de la Nature*[5], d'Holbach montre les changements et les progrès qui se sont réalisés dans les végétaux, dans les animaux et dans l'homme. Dans le *Système Social*[6], où l'on trouve autre chose que des « capucinades sur la vertu[7] », il parle de l'origine et des transformations des gouvernements : d'abord, les sociétés errantes sont à l'état sauvage : puis, certains hommes

1. *Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, 2 volumes, Londres, 1773, discours VII, § V. Cf. *Essai*, ch. v.

2. *Essai..., ibid.*; *Morale universelle*, préface v-VIII, section V, ch. III.

3. *Essai..., ibid.*

4. Spencer développera la même idée dans les *Principes de Sociologie* (*Institutions politiques*, ch. XVII-XIX).

5. 1re partie, ch. I, p. 3-5.

6. 2e partie, ch. II.

7. Grimm, *Correspondance*, X, 174 ; dans un article nécrologique, Grimm parlera tout autrement de d'Holbach et de son œuvre (*Ibid.*, août 1789, XV, 415).

plus éclairés, venus d'autres nations, leur apportent des arts utiles, des lois, une religion. Comme ces sociétés primitives ont été des sociétés guerrières, il y a eu des conquêtes, et ainsi se sont formées les vastes monarchies. Puis, les excès des tyrans amenèrent des révoltes, et des citoyens distingués se partagèrent le pouvoir : ce fut le gouvernement aristocratique. Ceux-ci s'étant érigés en tyrans, le peuple pensa qu'il se gouvernerait mieux lui-même, c'est le gouvernement populaire ou démocratique ; et bientôt le peuple devint l'instrument de quelque harangueur, qui s'en rendit le maître et le tyran. D'Holbach ne se contente pas de marquer les grandes étapes de l'évolution politique ; dans le même ouvrage, comme dans l'*Essai sur les Préjugés* [1], comme dans la *Morale Universelle* [2] il décrit les progrès de la civilisation, des arts, de l'industrie, des sciences ; il insiste sur les inventions et les découvertes de la science qui permettent à l'artisan le plus grossier d'exécuter machinalement des opérations qui ont été d'abord les résultats des plus grands efforts du génie [3]. Tous ces progrès, rendant l'existence de plus en plus agréable, sont les résultats de l' « expérience [4] », du besoin qui donne des ailes à l'homme et à tout être qui sent et qui pense [5]. C'est aussi la collaboration de toutes les générations, qui du sauvage primitif fait sortir un homme versé dans les études les plus abstruses [6] ; grâce à l'écriture, les connaissances se conservent

1. Ch. III, p. 68 ; XIV, p. 385.
2. Section IV, ch. X. Cf. *Système social*, 1re partie, ch. XVI.
3. *Essai...*, ch. III, p. 46. Cf. *Morale universelle*, section IV, ch. X, p. 274 : « Démocrite fut, dit-on, l'inventeur de la voûte ; cependant nous voyons aujourd'hui des voûtes construites, suivant les règles, par de simples manœuvres. »
4. *Essai...*, ch. II, V (p. 36, 97).
5. *Ibid...*, ch. XI, p. 273. Cf. *Système de la Nature*, 2e partie, ch. I (t. II, p. 311) : « C'est par ses besoins multipliés que l'énergie de l'homme est dans une action perpétuelle ».
6. *Morale universelle*, préface V. Cf. *Essai...*, ch. XI, p. 273 : « Une

et se répandent, et chaque race n'a pas été forcée de recommencer sur de nouveaux frais ce qu'une autre avait fait avant elle[1]. Il n'est pas jusqu'à ses égarements et ses insuccès qui n'aient pas profité à l'esprit humain[2].

En un mot, malgré la période du moyen âge qui fut une période de trouble et de confusion, la raison humaine a fait des progrès : et l'on peut constater « les effets les plus sensibles du progrès des lumières[3] » ; n'en déplaise à certains détracteurs de l'époque moderne, à Rousseau, par exemple, dont d'Holbach réfute le paradoxe sur les sciences et les arts[4], les esprits s'éclairent de plus en plus, et « la raison gagne du terrain ». On a perfectionné la méthode de recherche, on a abandonné la connaissance entourée de merveilleux, propre aux époques primitives, c'est-à-dire les explications qui donnèrent lieu aux « sciences magiques », et qui rapportaient tout à des causes surnaturelles. On a renoncé aussi à supposer deux puissances comme le bien et le mal, qui rendraient compte des effets contradictoires que nous constatons ; on ne recourra plus à la supposition d'un être incompréhensible, désigné sous le nom de Dieu. On expliquera les devoirs de l'homme par les besoins de sa nature, et les sentiments de son cœur[5]. D'Holbach, en donnant une semblable explication a plus que pressenti la loi des trois états ; et s'il avait plus développé ses idées sur ce sujet, il

chaîne d'expériences successives conduit l'homme sauvage jusqu'à l'état où nous le voyons dans une société civilisée, où il s'occupe des sciences les plus sublimes et des connaissances les plus compliquées. » On sait que Spencer exprime la même idée dans des termes presque identiques (*Principes de Psychologie*, 4e partie, ch. IV).

1. *Morale universelle*, section IV, ch. X (t. II, p. 256, note).

2. *Essai...*, ch. X, p. 238 ; *Morale universelle*, préface V ; *Politique naturelle*, discours II, § XXVIII.

3. *Morale universelle*, section IV, ch. X ; *Système social*, 3e partie, ch. XII.

4. *Morale universelle*, *ibid.* ; *Système social*, 1re partie, ch. XVI.

5. *Essai...*, ch. XI, XIV ; *Morale universelle*, section IV, ch. X ; *Système de la Nature*, 2e partie, ch. II.

serait, au même titre que Turgot, un précurseur d'Auguste Comte.

Malgré tous les progrès réalisés par l'humanité au cours des siècles, il y a encore des maux qu'on ne peut pas contester, et il est légitime de parler de la méchanceté des hommes[1]. Il est forcé qu'il y ait des vices dans nos sociétés actuelles qui sont très nombreuses et produisent des fermentations. S'en étonner, c'est comme si l'on s'étonnait « de marcher moins à l'aise dans une rue fréquentée que lorsqu'on se promène dans les champs[2] ». On sait qu'un bonheur inaltérable est une chimère : et d'Holbach ne veut pas admettre l'optimisme qui nous ferait affirmer des hypothèses aussi peu probables que celles de la vie future et de l'immortalité ; il rejette aussi les « principes insensés » de Mandeville, car il est insensé de croire que « les vices particuliers tournent au profit de la société[3] ». Oui, reconnaît d'Holbach, il y a du mal, mais celui qui en connaît les causes, pourra juger que nos maux ne sont pas incurables. Il ne faut pas abandonner l'homme à son triste sort[4]. Quand on a conscience du mal dont on souffre, on est plus porté à travailler et à agir pour être heureux ; ce désir du mieux est la source de toute activité dans le monde[5], et l'homme de bien, fuyant la paresse d'esprit, ne doit pas se laisser aller à des idées décourageantes[6]. On doit chercher à réformer ce qui est, à pro-

1. *Système social*, introduction, 1re partie, ch. XVI ; *Système de la Nature*, 2e partie, ch. III (t. II, p. 67).

2. *Système social*, 1re partie, ch. XVI : « Plus une machine est compliquée, plus elle se dérange facilement ». Cf. *Morale universelle*, préface XIX ; *Politique naturelle*, discours IX, § I, IV-VII.

3. *Système social*, 1re partie, ch. XV ; *Système de la Nature*, 2e partie, ch. VII (t. II, p. 208, 211) ; *Morale universelle*, préface XX.

4. *Système social*, introduction III ; 3e partie, ch. XII, p. 160 ; *Politique naturelle*, discours IX, § III ; *Essai*, ch. VI, XIV.

5. *Système de la Nature*, 1re partie, ch. XV (t. I, p. 330) : « Il faut désirer, agir, travailler pour être heureux ; tel est l'ordre d'une nature dont la vie est dans l'action. » *Ibid.*, 2e partie, ch. I (t. I, p. 4, 21, 22).

6. *Politique naturelle*, préface.

duire de nouveaux progrès, dut-on passer pour un rêveur, pour un faiseur d'utopies comme on a jugé l'Abbé de Saint-Pierre[1]. Aussi, après avoir décrit le progrès passé, d'Holbach consacre-t-il ses ouvrages à chercher comment l'homme atteindra le bonheur futur.

On ne s'est pas assez préoccupé de la recherche du bonheur de l'humanité, à laquelle on a préféré les recherches scientifiques, ou les courses à travers « les régions désertes de la métaphysique[2] ». Trop souvent aussi, on a traité de vils séditieux, de mauvais citoyens, d'extravagants ceux qui ont osé troubler le silence léthargique qui endort les nations sur tous leurs maux. Aussi d'Holbach désapprouve-t-il le « consentement tacite d'une société qui n'ose point réclamer », et qui légitime ainsi tous les crimes et tous les maux[3]. Il reconnaît que l'on doit se soumettre avec patience aux inconvénients d'un gouvernement, « temporiser avec le mal » pour en éviter un plus grand ; et pour procéder à des réformes, il faut, non la passion, mais la raison calme et la volonté tranquille de la société[4]. On doit savoir aussi que les changements ne se font pas pour être éternels, car les circonstances et les besoins ne sont pas toujours les mêmes. Il faut se méfier des utopies et des constructions dans l'abstrait ; d'Holbach sera prudent, évitera toute précipitation ; mais il se reconnaît le droit de penser à ses descendants.

1. *Éthocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale*. Amsterdam, 1776, ch. I, p. 5. — Il est à remarquer que d'Holbach ne cite l'Abbé de Saint-Pierre que dans l'*Éthocratie* ; et il semble ne connaître de lui que les extraits de ses œuvres qui furent publiés sous le titre de *Rêves d'un homme de bien*. C'est toujours à ce livre qu'il renvoie dans l'*Ethocratie*, qui est de 1776 ; les *Rêves* parurent en 1775.

2. *Système social*, introduction, p. I.

3. *Essai...*, ch. I, V, IX, XIV ; *Système social*, 3e partie, ch. III.

4. *Politique naturelle*, discours II, § XXVII ; discours IV, § IX ; discours III, § XVIII : « Il est sage de vivre avec des infirmités que l'on ne pourrait détruire sans accélérer sa propre destruction ».

« Semons, dit-il, pour la postérité; » sans craindre le paradoxe, un philosophe doit se considérer comme un prophète du genre humain[1]. Pour ce vrai sage, il s'agit d'un bonheur véritable et présent, et non d'un bonheur idéal et futur : il faut ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison[2].

Puisqu'il y a, dans l'esprit humain, une volonté permanente d'améliorer son sort, quelles sont les conditions à réaliser pour produire le bonheur? On peut étudier d'abord, avec d'Holbach, les conditions générales et abstraites de la félicité humaine.

La première condition du bonheur c'est la vie en société : les hommes sont rattachés entre eux par un « pacte social que la nature proclame à haute voix[3] » ; l'état de société est un bien pour l'homme : son existence y est doublée : en société l'homme s'électrise[4]. Tout homme doit comprendre le besoin qu'il a de ses associés pour son bonheur; le riche doit voir un associé dans le pauvre, sans lequel son bonheur ne serait pas[5]. Il est impossible de vivre solitaire et en égoïste : c'est un projet

1. *Politique naturelle*, discours II, § XXVIII ; discours IX, § IV ; *Éthocratie*, avertissement ; *Système social*, 2e partie, ch. III ; *Essai*..., ch. XIV, p. 387 : « Ce qui est aujourd'hui un paradoxe pour nous, sera pour la postérité une vérité démontrée. L'homme de génie pense de son temps comme pensera l'avenir... Les philosophes profonds sont les vrais *prophètes* du genre humain. » *Ibid.*, p. 392 : Les sages sont « les hommes de l'avenir, les Précurseurs de la raison future. »

2. *Essai*..., ch. XII ; *Morale universelle*, section V, ch. IX ; *Système de la Nature*, 1re partie, ch. XIV (t. I, p. 290 et suiv.); 2e partie, ch. VIII, IX, XI (t. II, p. 233, 261, 323).

3. *Politique naturelle*, discours III, § VIII ; discours I, § VI, XV, XVII. Cf. *Système social*, 2e partie, ch. I, p. 7 : « C'est pour être heureux que l'homme vit en société. Ainsi la Société est un assemblage d'hommes réunis par leurs besoins, pour travailler de concert à leur conservation et à leur félicité commune. »

4. *Politique naturelle*, discours I, § III ; *Système social*, 1re partie, ch. XVI, p. 193 ; *Système de la Nature*, 1re partie, ch. XV (t. I, p. 334).

5. *Morale universelle*, section IV, ch. VIII.

impraticable. L'amour de soi, nécessaire à tout homme, est toujours accompagné d'affection pour les autres; et l'on s'aime plus efficacement soi-même, puisqu'on aime les instruments de sa propre félicité[1]. D'Holbach réfute ces « spéculateurs chagrins » qui font l'éloge de la vie sauvage au milieu des forêts: l'état de nature dont ils parlent est un état contraire à la nature; c'est une chimère, une abstraction toute pure[2]; cette morale monastique, antisociale ne convient qu'à des anachorètes, et n'est nullement faite pour des citoyens[3]. Poursuivant sa critique des idées de Rousseau, d'Holbach reconnaît bien, comme lui, qu'il y a de l'inégalité entre les hommes, qu'elle a toujours existé dans les qualités physiques, intellectuelles, dans les propriétés; mais au lieu de lui attribuer le malheur social, il pense qu'elle est nécessaire, qu'elle contribue au maintien de la société, parce que les hommes ne placent pas le bonheur dans les mêmes choses; au contraire, si tous avaient les mêmes désirs, il n'y aurait que des concurrents, des ennemis; l'inégalité, obligeant les hommes à faire échange de tout, est « la base de leur félicité[4] »; le bonheur de la société résulte de cet heureux concours des actions et des volontés humaines[5], puisque chacun voit clairement la liaison de son intérêt personnel avec l'intérêt de tous[6]. Si l'on reconnaît de plus en plus

1. *Système de la Nature*, 1re partie, ch. XV (t. I, p. 335); *Morale universelle*, section I, ch. VI; section II, ch. XV; section V, ch. VIII.

2. *Morale universelle*, section II, ch. II; section IV, ch. I. *Politique naturelle*, discours I, § II; *Système social*, 1re partie, ch. XVI.

3. *Morale universelle*, section V, ch. III (t. III, p. 111): « Si elle était praticable, elle finirait par dissoudre la société, par séparer les hommes et peupler les déserts. »

4. *Politique naturelle*, discours I, § X, XI; *Système de la Nature*, 1re partie, ch. IX (t. I, p. 120 et suiv.).

5. *Morale universelle*, section I, ch. IV; section II, ch. XV. Cf. *Politique naturelle*, discours IV, § 11: « Tout citoyen doit concourir au bien public à sa manière. »

6. Ceux qui entendent mal leur intérêt personnel ressemblent « à des voyageurs engagés dans une foule, qui s'avanceraient inconsidérément sans

cette liaison (nous dirions aujourd'hui, cette solidarité), on assurera le progrès social.

Il faut aussi du temps, pour que se réalise le Progrès ; les vérités se répandent avec une lenteur incroyable, et fructifient peu à peu : la réforme des mœurs exige des efforts redoublés, et les espérances réitérées de la société. La raison est l'ouvrage du temps[1].

En outre, le Progrès sortira de la connaissance de la Vérité. D'Holbach fait, à tout instant, l'éloge de la Vérité qui ne peut jamais rendre malheureux[2] ; il compte sur les « lumières d'une raison plus exercée, » et il se dit que le germe de la Vérité est éternel, que rien ne peut le détruire[3]. L'ignorance est la source de tous les maux de la société ; les idées fausses conduisent à leur perte les souverains et les peuples[4]. Au contraire, la Vérité seule peut perfectionner la vie sociale, rendre vertueuses les nations ; on a l'exemple des nations de l'Europe : les plus puissantes, les plus actives, les plus industrieuses sont celles qui jouissent de plus de lumières[5]. La sagesse elle-

jamais songer à ceux qui les précèdent ou les suivent non plus qu'à ceux qui marchent à leurs côtés ». *Morale universelle*, section V, ch. VIII (t. III, p. 277).

1. *Système social*, 1re partie, ch. XVI : « La civilisation complète des peuples et des chefs qui leur commandent, la réforme désirable des gouvernements, des mœurs, des abus, ne peuvent être que l'ouvrage des siècles, des efforts continuels de l'esprit humain, des espérances réitérées de la société. » Cf. *Politique naturelle*, préface ; *Morale universelle*, section IV, ch. X ; *Essai...*, ch. III, p. 45.

2. Voir, en particulier : *Système social*, 3e partie, ch. XII ; *Système de la Nature*, 2e partie, ch. VII (t. II, p. 203) ; *Essai...*, le ch. III en entier.

3. *Essai...*, ch. III, p. 45 : « Son germe (de la Vérité) une fois semé subsiste ; il fructifie avec le temps, et, semblable à ces semences, qui, avant de lever, demeurent longtemps enfouies dans la terre, il attend les circonstances qui pourront le développer. »

4. *Politique naturelle*, discours I, § IX ; *Système de la Nature*, 1re partie, ch. I (t. I, p. 6-7).

5. *Morale universelle*, section IV, ch. X (t. II, p. 271) : « Plus il a de lumières, plus l'homme connaît ses véritables intérêts. » *Système social*, 2e partie, ch. VI, p. 63-64 : « Ce n'est qu'en éclairant les hommes, que l'on peut espérer de les rendre meilleurs et plus heureux qu'ils ne sont » .....

même n'est rien, si elle ne conduit au bonheur ; c'est son objet, sa fin ; et d'Holbach admet en la modifiant légèrement, la théorie socratique de l'identité de la vérité et du bien : Socrate aurait dû dire que « la vertu est une suite de la Vérité[1] » ; et c'est pour ce motif, que d'Holbach, insistant sur la nécessité où sont tous ceux qui connaissent la Vérité de la répandre dans tout le genre humain, est convaincu du rôle social que peuvent jouer le savant et l'homme de lettres, en se proposant un but moral, en faisant porter leurs vues au delà des bornes de leur vie, pour embrasser le vaste horizon du genre humain[2].

Puisque le progrès des lumières peut seul accélérer la maturité des sociétés et des individus, il faudra, pour rendre les hommes heureux, une morale fondée sur l'évidence et sur l'expérience, sur la nature des hommes et sur les rapports qui s'établissent entre eux ; sans quoi ce serait une « morale aérienne, une chimère véritable ». Aussi, la morale qui est « l'objet qui intéresse le plus la société politique » doit-elle être « universelle », c'est-à-dire « commune à tous les individus de l'espèce humaine[3] ». Elle sera aussi le but unique de toutes les sciences ; toutes, à leur manière doivent contribuer à rendre les hommes utiles, à procurer la félicité générale par le bien-être des

« La raison cultivée est le plus sûr antidote contre la corruption des mœurs. Mais la raison ne se cultive que dans un pays de liberté. » *Essai...*, ch. II : « Sans la Vérité, les hommes ne peuvent être ni vertueux, ni heureux, et par conséquent la Vérité sera toujours le plus pressant des besoins pour des êtres destinés à vivre en société. »

1. *Essai...*, ch. I, p. 4 ; *Morale universelle*, section II, ch. XIV.

2. *Morale universelle*, section IV, ch. X (t. II, p. 298 et suiv.) : « L'homme éclairé, l'homme de génie exercent dans le monde une autorité qui, fondée sur la Vérité, devient irrésistible ». Cf. *Éthocratie*, ch. IX ; *Système de la Nature*, 2e partie, ch. XIII (t. II, p. 383) ; *Essai...*, ch. X, p. 235.

3. *Morale universelle*, préface, p. XI. Voir les définitions que d'Holbach donne de la morale, qui est toujours « la science du bonheur pour tous les hommes » (*Ibid*, section V, ch. VIII (t. III, p. 273). *Ibid.*, section I, ch. I : « Les devoirs de la Morale sont les moyens qu'un être, intelligent et susceptible d'expérience, doit prendre pour obtenir le bonheur vers lequel la nature le force de tendre sans cesse. »

individus ; et la morale, en enseignant à chacun ses devoirs, dans sa situation, dans son état, fait contribuer toutes les sciences au bien-être social ; elle devient le lien de la société[1]. C'est en vue de ce but que d'Holbach a écrit les trois volumes de la *Morale universelle.*

Un autre agent de la félicité sociale sera l'éducation, qui doit fournir aux hommes les motifs capables de les porter au bonheur de tous. Contrairement à l'opinion d'Helvétius, d'Holbach ne croit pas à la toute-puissance de l'éducation : il pense aussi que tous les hommes ne sont pas susceptibles de la même éducation, mais qu'il est possible de « modifier les hommes en masse,..... de donner un ton uniforme aux passions d'un peuple ». Ayant en vue de faire des gens de bien, plutôt que des érudits ou de beaux esprits, l'éducation doit créer de solides associations d'idées entre le bonheur et la vertu, au lieu des associations d'idées que l'on constate si fréquemment dans les esprits entre le bonheur, l'argent, et la naissance. Si l'on sait modifier l'éducation des jeunes gens et des jeunes filles, en la rendant plus morale et plus sociale, on pourra lutter contre la dissolution des mœurs[2].

Enfin, pour réaliser le bonheur, il faut une politique, une législation. Le gouvernement est dépositaire de la félicité des nations ; il a une grande puissance sur le bonheur des peuples ; il fait des hommes ce qu'un cultivateur fait des arbres[3] ; tout gouvernement a pour fin le bonheur de la société, qu'il est en mesure de produire au moyen des lois. Mais la politique est liée à la morale ;

1. *Morale universelle*, section V, ch. III (t. III, p. 147).

2. *Morale universelle*, section V, ch. II, III ; section I, ch. XII ; *Politique naturelle,* discours VII, § XIII ; *Système de la Nature,* 1re partie, ch. XIV (t. I, p. 294) ; *Système social*, 3e partie, ch. IX.

3. *Système social*. 3e partie, ch. I, p. 6 ; *Ibid.*, 3e partie, ch. XII, p. 161 : « Que peut une morale stérile, sans un gouvernement et des lois qui l'appuient ? » *Essai...*, ch. VI, p. 137 : « Ni la religion, ni les lois, ni la morale ne peuvent rien sur les hommes mal gouvernés. »

elle serait chancelante, si elle n'était soutenue et aidée par la vertu[1]; sans elle, elle n'est qu' « un brigandage fait pour anéantir les mœurs des peuples[2] ». C'est la thèse que défendra d'Holbach dans l'*Éthocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale,* qu'il dédie à Louis XVI « restaurateur de l'ordre et des mœurs », et où il expose « l'idée d'une législation conforme à la vertu ». Sans prétendre gouverner tous les peuples par les mêmes maximes, et par des maximes éternelles, on peut donner à la politique un caractère d'évidence et de clarté analogue à celui que revêtent les autres sciences, si on la débarrasse des idées métaphysiques de la théologie. Pourquoi ne serait-elle pas enseignée dans les Académies, comme les autres sciences et les autres arts[3]? Pour que le bonheur se réalise, il faut que les souverains et les sujets ne se laissent pas guider au hasard : et, citant l'opinion de Platon, désirant l'union de la souveraine puissance et de la philosophie, d'Holbach déclare que « les peuples seront heureux, quand les rois seront des sages[4] ».

En résumé, l'état de société, le temps, la vérité, une morale universelle, une nouvelle éducation, une politique fondée sur la morale, telles sont, envisagées d'une façon abstraite, les conditions nécessaires du bonheur et du Progrès.

D'Holbach ne se contente pas de dire d'une façon générale comment se réalisera le bonheur; il indique aussi quels changements doivent se produire dans la société; cela n'est pas toujours facile à réaliser, parce qu'il faut

1. *Système social*, introduction, p. VIII; 3e partie, ch. XII, p. 164.
2. *Morale universelle*, préface XXVII.
3. *Politique naturelle*, discours VII, § II, III, IV, XX; préface; *Essai...*, ch. III, p. 47; XI, 276; *Morale universelle*, section V, ch. III (t. III, p. 144).
4. *Politique naturelle*, préface; discours IX, § XXIV; discours VII, § VIII. *Morale universelle*, section IV, ch. III, X (t. II, p. 273).

tenir compte des mœurs, des habitudes, des institutions que le temps a consacrées[1].

D'abord, on peut comparer les différents gouvernements. Le despotisme, produit par le gouvernement militaire, défavorable aux sciences et aux vertus, est essentiellement contraire à la nature de l'homme et au but de toute société[2]. L'aristocratie est un gouvernement où certains personnages sacrifient l'État à leurs intérêts personnels[3]. D'Holbach n'est pas non plus sympathique au gouvernement démocratique, qui, pour lui, est le gouvernement direct, ni à la constitution anglaise qu'on a regardée « comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain[4] » ; il voudrait une sorte de régime représentatif, établi non par le hasard, mais par la réflexion, l'équité, l'amour de la patrie. Le pouvoir du monarque doit rester toujours subordonné à celui des représentants du peuple, qui seront ceux qui, à la probité et aux talents joindront la connaissance de l'État et des besoins de la nation, qui seront aussi ceux qui possèdent la terre, car la possession lie à la patrie, et constitue le vrai citoyen[5]. Mais, peu importe la forme du gouvernement, pourvu qu'elle soit conforme à l'équité, repose sur la vertu, et ne s'intéresse pas uniquement à la puissance ou à la richesse qui ne sont pas des conditions du bonheur[6].

Au point de vue intellectuel, d'Holbach réclame cer-

1. « Il est bien plus aisé de créer une nation, que de la réformer » (*Politique naturelle*, discours IX, § 16).

2. *Système social*, 2e partie, ch. III, XIII ; *Politique naturelle*, discours V ; *Éthocratie*, avertissement. Le despotisme serait le meilleur gouvernement, s'il était toujours exercé par des Titus, des Trajan ou des Antonin (*Éthocratie*, ch. I, p. 6 ; *Système social*, 2e partie, ch. I, p. 17).

3. *Système social*, 2e partie, ch. II.

4. *Politique naturelle*, discours II, § XIII, XIX.

5. *Politique naturelle*, discours II, § XXI ; discours III, § XXIX ; discours IV, § I, XV ; *Éthocratie*, ch. II, p. 16 et suiv. ; *Système social*, 2e partie, ch. IV, p. 52 et suiv.

6. *Politique naturelle*, discours II, § XXIII, XXIV, XXVII ; *Morale universelle*, préface XXI, section III, ch. X.

taines réformes importantes. Comme la connaissance de la Vérité est le seul remède à opposer à la dépravation générale de la Société, il faut rendre l'instruction générale, répandre dans l'esprit du citoyen, des principes utiles, cultiver la raison publique, donner la liberté d'écrire, ne pas confier l'instruction aux ministres tyranniques de la Divinité. Il faut une éducation morale et nationale qui mettra le peuple à l'abri des passions, une éducation publique, une éducation pour les femmes [1] ; et, devançant de beaucoup son siècle, d'Holbach va jusqu'à dire : « Le premier pas vers la réforme des mœurs ne serait-il pas d'ôter à des parents négligents et déraisonnables le droit d'élever leurs enfants, dont ils ne peuvent faire que des membres incommodes pour la société, et désagréables pour ceux qui leur ont donné le jour [2] ? » C'est déjà l'idée du monopole de l'instruction, considéré comme un moyen du bonheur social.

Au point de vue social, il doit y avoir de nombreux changements favorables à la nation. D'abord, la morale commandant à la politique, fera que les personnes revêtues de l'autorité montreront des mœurs honnêtes.

Il ne faut plus de noblesse héréditaire ; les nobles doivent renoncer à leurs droits honorifiques qui leur font du tort à eux-mêmes ; la richesse ne doit plus s'accumuler en un petit nombre de mains, et le gouvernement s'occupera des pauvres. D'Holbach demande la réforme du mariage, et l'établissement du divorce, la réforme de la magistrature, de la jurisprudence, la suppression de la peine de mort, sauf pour les cas exceptionnels ; il voudrait aussi que le gouvernement se préoccupât de rendre moraux et moralisateurs les spectacles pour le public, etc..

1. *Système social,* 3e partie, ch. XII ; *Politique naturelle,* discours IV, § XX ; discours IX, § XXII ; *Essai....* ch. III ; *Éthocratie*, ch. II, X, p. 22, 194.

2. *Système social,* 3e partie, ch. IX.

etc...[1]. Mais il est un mal qu'il dénonce avec une insistance toute particulière ; il veut faire reconnaître à tous les caractères nuisibles du luxe si répandu dans la société. Le luxe est contraire à la félicité publique, nuisible à la population, à l'esprit militaire, aux talents de l'esprit et des arts, aux sentiments de sympathie pour nos semblables; il fait naître des besoins imaginaires[2]; aussi d'Holbach n'admet-il pas l'apologie du luxe qu'ont faite certains « auteurs très estimables » ainsi que « quelques politiques ». C'est une allusion à Voltaire, au chevalier de Chastellux, et aux Économistes. Il faut faire disparaître le luxe. Comment remédier à ce mal? Dans la *Politique Naturelle*[3], d'Holbach semble avoir assez peu de confiance dans les moyens qu'on pourrait employer pour entraver le luxe; il compte surtout sur les idées morales qui ramèneront les citoyens à la frugalité, utile à la santé et au bien-être ; il fait l'éloge de la vie simple du laboureur, opposée à la vie artificielle des riches et des grandes villes[4]. C'est, pour lui, la vie vraiment morale. Il faut aussi qu'un homme puisse toujours trouver à vivre par son travail, et il serait à souhaiter que, le plus grand nombre des citoyens, possédant quelque chose en propre, on réalisât une aisance générale, et que l'on eût le souci des améliorations susceptibles de profiter à tous, plutôt que de penser aux embellissements qui font la jouissance du petit nombre[5]. Enfin, il faut détourner les hommes du

1. *Éthocratie,* ch. III, IV, V, VI, VIII, XI, XII, XIII.

2. *Essai...,* ch. XIII, p. 334; *Morale universelle,* section III, ch. II, X, section IV, ch. IX; *Politique naturelle,* discours IX, § IX-XIX; *Éthocratie,* ch. VIII, IX; *Système social,* 3e partie, ch. VI, XI.

3. Discours II, § XVIII.

4. *Morale universelle,* section III, ch. IX; section IV, ch. VIII, IX, XI. *Politique naturelle,* discours VIII, § XIX. *Système social,* 3e partie, ch. XI, p. 149.

5. *Éthocratie,* ch. VIII, p. 145 : « Dans un État bien réglé, tout homme jouissant de ses membres doit trouver à subsister par le travail ; la loi doit y contraindre celui qui refuse d'être bon à quelque chose. » *Système social,*

célibat, et proportionner l'impôt aux facultés de chacun[1]. Toutes ces réformes seront la conséquence d'une morale nouvelle, qui sera universelle.

Il ne suffit pas de perfectionner l'état d'une nation ; il faut aussi songer aux rapports que toutes les nations ont entre elles. Elles sont comme autant de grands individus dont l'assemblage forme la grande société du monde[2] ; mais il y a des luttes entre elles. La guerre existe ; elle est un « crime affreux », reste des mœurs sauvages, véritable brigandage[3]. D'Holbach n'a aucune sympathie pour les peuples guerriers et leurs prétendues qualités. Il souhaiterait l'institution d'un tribunal, que les souverains formeraient d'un commun accord, et où pourraient être portées leurs querelles ; c'est la diversité des intérêts, la discordance des passions qui ont rendu jusqu'ici chimériques et romanesques les projets les plus utiles que la raison proposerait à cet égard[4]. En attendant ce moment bienheureux d'une paix perpétuelle, il faut contenir dans de justes bornes, l'amour de la patrie, et se défendre de toute antipathie nationale, qui est contraire aux droits saints de l'humanité[5]. Si

t. III, p. 70 : « Il est bien plus important que tout un peuple ait du pain qu'il n'est essentiel qu'un monarque ait des palais, des tableaux, des statues. » — Cf. *Morale universelle*, section IV, ch. VIII : « Une province défrichée et rendue fertile pour ses habitants, des marais desséchés pour donner un air plus salubre, des canaux creusés pour faciliter les transports, sont, pour un bon citoyen, des objets plus intéressants que des palais ornés des tableaux de Raphaël, des statues de Michel-Ange, accompagnés des jardins de Le Nautre. »

1. *Morale universelle*, section V, ch. I ; *Politique naturelle*, discours VII, § XXIII.

2. *Politique naturelle*, discours I, § XVIII-XX ; discours VIII, § I ; *Système social*, 1re partie, ch. X, p. 104.

3. *Morale universelle*, section III, ch. I ; section IV, ch. I. *Système social*, 1re partie, ch. XI, p. 114 ; 2e partie, ch. XI. *Politique naturelle*, discours III, § XXV ; discours VII, § XXI ; discours VIII, § II.

4. *Politique naturelle*, discours VIII, § XXI.

5. *Morale universelle*, section II, ch. VII ; section IV, ch. I. *Système social*, 1re partie, ch. X, p. 115 : « L'humanité est un nœud fait pour lier invisiblement le citoyen de Paris à celui de Pékin. »

nous avons besoin de nos concitoyens, nous avons aussi besoin de tous les hommes ; et, entraîné par ses tendances cosmopolitiques, d'Holbach dira quelque part : « Un citoyen, ayant, avant tout, droit au bonheur, la patrie est là où il se trouve bien, car il n'y a plus de patrie où il n'y a ni justice, ni bonne foi, ni concorde, ni vertu[1] ». L'idée du bonheur à réaliser doit être le guide de tout homme, et cela même au dépens de l'idée de patrie, que d'Holbach tenait cependant à implanter dans les cœurs.

D'Holbach qui conseillait toujours la prudence se rendait compte que tous ces progrès qu'il désirait ne seraient pas immédiatement réalisables. « La réforme si désirable des mœurs des nations et des souverains ne se montre encore que dans le lointain[2] » ; mais il a confiance dans la raison, qui, en se développant, diminuera la barbarie ; il prévoit le temps où brillera la Vérité, où les peuples se reconnaîtront libres, affirmeront leur droit au bonheur, et jugeront que la seule vertu met de la différence entre eux. La Vérité, semblable aux eaux longtemps accumulées, renversera quelque jour les vains obstacles de l'erreur[3].

Les idées et les théories exposées par les Encyclopédistes sont les idées qui, répandues en France, devaient préparer la Révolution, amener le Progrès, moral et social pour le pays. Trop souvent exprimées au milieu de longueurs, de répétitions dans des livres comme ceux d'Helvétius, ou du baron d'Holbach, elles se préciseront dans les écrits du philosophe qui résume admirablement la pensée du XVIII[e] siècle, dans Condorcet.

1. *Morale universelle*, section IV, ch. III.
2. *Morale universelle*, section V, ch. VIII.
3. *Ibid.*, *ibid.*, ch. VI ; *Essai...*, ch. XIV, p. 363, 384, 390.

## CHAPITRE II

## CONDORCET

Après Turgot et Kant, quelques années après que ce dernier eût écrit son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, un « philosophe infortuné[1] » écrivait, sous le coup d'une proscription, un livre classique offert aux écoles républicaines, sur les Progrès de l'esprit humain. Ce philosophe, c'est Condorcet ; cet ouvrage, c'est l'*Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain*. Écrit en un temps où « un enthousiasme spirituel pénétra le monde, comme si la réconciliation entre le divin et le temporel s'accomplissait pour la première fois[2] », ce livre est resté comme le commentaire vivant du grand événement qui se produisit en France à cette époque ; il est un point de départ pour la philosophie sociale du XIX[e] siècle, qui tantôt l'a discuté, tantôt l'a approuvé. On l'a considéré comme l'Apocalypse de la Déclaration des droits, qui était un nouvel Évangile[3] : ou

1. *Rapport fait à la Convention nationale* dans sa séance du 13 germinal, an III (2 avril 1795) au nom du Comité d'instruction publique, par P.-C.-F. Daunou (*Œuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago. Paris, Didot, 1847 ; t. VI, p. 3. Tous nos renvois se rapportent à cette édition).

2. Hégel, cité par Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, traduction L. Carrau, p. 96. Jean Reynaud a, cependant, fait à Condorcet ce reproche : « L'humain y est dignement représenté, mais le divin y manque » (*Encyclopédie nouvelle*, t. III).

3. De Bonald, *Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet*.

comme l'œuvre d'un fou[1]; d'autres l'ont traité de « livre terne et soi-disant consolateur[2] », imprégné d'esprit de système essayant sur des connaissances l'application d'une méthode qui n'est pas la leur. Un philosophe contemporain n'a voulu voir dans l'*Esquisse* de Condorcet « trop vantée et trop peu lue » qu'une « amplification oratoire », qui dénaturerait la conception de Turgot, pour se perdre dans l'infatuation et la chimère[3]. Si Kant eût été français, et avait pris part à la Révolution comme Condorcet, on aurait porté la même appréciation sur son écrit sociologique. Notre étude montrera ce que la conception de Condorcet a de rationnel, en quoi même sur certains points, elle pourrait être reprise aujourd'hui. Elle résume brillamment les conceptions du XVIII[e] siècle[4], elle prélude aux conceptions scientifiques du XIX[e], tant il est vrai de dire que, pour de nombreux penseurs de notre époque, Condorcet peut être considéré comme « leur père spirituel »; et, si, dans cet écrit, issu d'une époque de renouveau intellectuel et social, on doit faire la part de l'enthousiasme propre à tous les novateurs, il est juste de considérer l'œuvre inachevée de Condorcet, comme le guide auquel aura recours la démocratie contemporaine, soucieuse des grands problèmes, et éprise d'un idéal[5].

1. La Harpe.

2. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. 3[e], p. 336-359. Sainte-Beuve pensait que « de telles orgies de rationalisme amènent à leur suite des réactions en sens contraire, et Condorcet donna beau jeu le lendemain aux Bonald et aux De Maistre ».

3. Caro, *Le progrès social* (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1873, p. 756).

4. Picavet, *Les Idéologues*, p. 174 : « Condorcet donne à la théorie de la perfectibilité une forme complète et presque définitive ». Cf. Littré, *Du suicide politique en France depuis 1789 jusqu'à nos jours*, par Des Étangs (compte rendu dans le *Journal des Débats*, 3 août 1860) : « Le dix-huitième siècle se résume en un type idéal, qui, depuis longtemps, excite en moi une *suprême vénération*; je veux parler de Condorcet. » Cité par Alengry, *Condorcet guide de la Révolution française*, Paris, 1903, p. 353.

5. Cf. Lanfrey, *Essai sur la Révolution française*, 1857, p. 280-281 : « Condorcet qui dictait jusque sous la hache du bourreau cette merveilleuse vision

## I

Un penseur, comme Condorcet, tout original qu'il soit, doit être replacé dans le milieu où il s'est trouvé. Il est toujours intéressant de voir à quelles doctrines il s'oppose, quelles pensées il fait siennes en les renouvelant.

On ne saurait nier qu'il y a une certaine ressemblance entre Condorcet et Rousseau au sujet des idées de droit et d'égalité ; mais il y a opposition entre eux, même au point de vue politique[1]. Leur dissentiment s'accuse encore davantage, quand il s'agit de l'histoire de la société. Tandis que Rousseau admettait un état de nature, voisin de l'état sauvage, Condorcet ne croit pas que l'état primitif de l'humanité ait été un état de lutte, ni qu'il y ait eu une réunion fortuite[2]. Pour Rousseau, l'état de société n'est pas naturel ; Condorcet pense au contraire, qu'une société de famille paraît naturelle à l'homme[3] ; elle est le premier élément et l'origine de toutes les sociétés qui se sont établies entre les hommes, par exemple, des nations entre lesquelles l'espèce humaine s'est partagée[4]. Mais, là où Condorcet s'oppose absolument à Rousseau, c'est au sujet du Progrès. Il n'admet pas « ces éloquentes déclamations contre les sciences et les arts » ; malgré qu'on y ait employé beaucoup d'art et de prestiges, il n'y voit

de l'avenir, cette immortelle *Esquisse*, où respire tant de paix et de sérénité qu'on la dirait datée des retraites de l'éternel repos. Des sophistes ont voulu lui marchander sa gloire en chicanant sur telle ou telle affirmation hasardée. Qu'importe un détail contestable dans une œuvre écrite à la hâte, sans matériaux ;..... et, à supposer qu'il n'y ait là, comme il l'affirme, qu'un rêve de philanthropie, ne voient-ils pas que les *héros seuls* sont capables de faire de tels rêves à de telles heures ? »

1. Voir Alengry, *op. cit.*, p. 794 et suiv.
2. *Esquisse*, VI, 297.
3. VI, 25. Cf. p. 296.
4. VI, p. 297.

qu'une « fausse application de l'histoire » ; et il est singulier qu'aujourd'hui on parle de la dégradation de la nature humaine[1], et que ce soient surtout des écrivains éloquents qui condamnent l'esprit humain à une ignorance éternelle[2]. C'est une fausse philosophie qui a essayé de corrompre la raison par de brillants paradoxes, et qui affirme que le progrès des lumières serait inutile ou dangereux au bonheur et à la liberté de l'humanité[3]. Selon Condorcet — et c'est là la thèse sur laquelle il reviendra souvent — « ce n'est pas l'accroissement des lumières, mais leur décadence qui a produit les vices des peuples policés[4] », car, s'il y a eu des applications malheureuses dont les effets ont été funestes, cela tient non pas à la profondeur des théories, mais plutôt à leur imperfection[5]. Aux maximes « qui tendent à comprimer le ressort des facultés humaines ». Condorcet veut substituer « celles qui en favorisent l'action et l'énergie » ; aux affirmations de Rousseau qui admet que l'âge d'or a existé à une époque disparue, Condorcet oppose l'affirmation que l'époque de la lumière et de la vérité est devant nous[6]. C'est la théorie même qui sera admirablement développée dans l'*Esquisse*.

Condorcet ne doit pas plus aux Économistes et aux Physiocrates qu'il ne doit à Rousseau ; bien qu'ils aient compris l'idée de Progrès, les Économistes ont cru trop facilement au bien naturel chez les hommes, en dehors de

1. VI, p. 78. Cf. *Discours de réception à l'Académie française*, 1782, I, p. 394 : « L'opinion que la nature humaine dégénère et se dégrade sans cesse, semble avoir été l'opinion commune de tous les âges du monde ; elle ose encore se reproduire parmi nous, et, dans ce siècle même, l'éloquence a plus d'une fois employé pour la défendre, son art et ses prestiges ». Ailleurs (*Notes sur Voltaire*, IV, p. 558) Rousseau est traité de « déclamateur ».
2. *Vie de Voltaire*, IV, p. 169.
3. VI, p. 195.
4. VI, p. 38. Cf. *Ibid.*, 78.
5. VI, p. 217.
6. VI, p. 243-244.

toute loi ; et ils ne songeaient qu'à une réforme limitée au domaine des faits économiques.

C'est chez d'autres penseurs qu'il faudrait essayer de retrouver les idées qui feront le sujet de l'*Esquisse*. On les pressent dans Duclos qui, en 1751, disait déjà dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* : « Je ne sais si j'ai une trop bonne opinion de mon siècle ; mais il me semble *qu'il y a une certaine fermentation de raison universelle qui tend à se développer,* qu'on laissera peut-être se dissiper et dont on pourrait assurer, diriger et hâter les progrès par une éducation bien entendue ».

David Hume avait aussi indiqué la loi d'évolution des sociétés ; il avait montré que l'activité de l'homme, d'abord conquérante et guerrière est devenue productive et pacifique[1] ; mais c'est surtout Volney qui, tout en cherchant les causes de la chute des empires, posa le problème qui préoccupe tout le XVIIIe siècle, dégagea la loi du Progrès de la nature de l'homme et de l'histoire même, et se demanda si l'espèce humaine s'améliorera[2]. Enfin, Kant écrivit, dix ans avant Condorcet, l'ouvrage dont nous avons parlé ; mais il est probable que Condorcet ne l'a pas lu, qu'il n'a même pas entendu parler de lui[3].

Condorcet a pris soin de dire quels furent les penseurs auxquels on doit la « doctrine nouvelle » de la perfectibilité ; Turgot[4], Price et Priestley, en furent les premiers

1. Cf. Auguste Comte, *Système de politique positive,* t. III, p. 62.

2. *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires* (1791). Voir surtout le Chap. XIII. Volney soutint aussi que l'histoire est la rotation d'un même cercle de calamités et d'erreurs (Picavet, *op. cit.*, p. 133-138).

3. C'est l'opinion d'Auguste Comte ; elle est partagée par Alengry, *Essai historique sur la sociologie chez Auguste Comte,* p. 407, note. Renouvier pense de même (*Politique et Socialisme, Critique Philosophique*, Xe année, t. I, p. 120).

4. Comte, parlant de Turgot, a dit : « Turgot, dont les précieux aperçus primitifs avaient sans doute utilement préparé la pensée de Condorcet » (*Cours de Philosophie positive*, IV, p. 252). Malgré cela, Littré reproche à

et les plus illustres apôtres. Le premier fut un précurseur, les autres des défenseurs enthousiastes de la Révolution. Si l'on ne veut pas se contenter de cette brève indication jetée par Condorcet dans un passage de la IX[e] époque de l'*Esquisse,* il suffit de se rapporter à quelques événements politiques ou littéraires du siècle, pour comprendre comment la théorie de la perfectibilité a trouvé son expression dans l'ouvrage même de Condorcet. D'abord, la philosophie avait vulgarisé la fameuse comparaison de Pascal ; ensuite, la Querelle des anciens et des modernes avait posé, à sa façon, le problème du Progrès. Condorcet pensera que, si nous ne parlons plus de faits remarquables de notre époque, alors que nous admirons des actions semblables chez les anciens, cette différence de nos jugements est une preuve des progrès heureux de l'espèce humaine[1]. Admettre la supériorité des temps antiques est une idée fausse et funeste[2] ; et les œuvres des auteurs anciens ne peuvent pas servir, sans danger, à l'éducation des générations nouvelles[3]. Enfin, Condorcet voyait l'insuffisance des rouages de l'ancienne monarchie ; les réformes que demandait la conscience publique et, qui peu à peu s'accomplissaient, n'était-ce pas là des raisons suffisantes pour qu'un penseur décrivît la série des époques par lesquelles l'humanité était passée, et prophétisât le bonheur qui se préparait pour elle ?

Condorcet d'avoir méconnu ou de n'avoir pas connu la conception de Turgot.

1. *Éloge d'Euler,* III, p. 31-32.

2. VI, p. 107. Condorcet remarque, à propos de Descartes (*Éloge de M. l'abbé de Gua,* III, 246) que, trop souvent, on ne rend justice aux génies qu'à proportion de la distance où la nature les a placés de leur pays et de leur siècle.

3. *Mémoire sur l'instruction publique*, VII, p. 472-473 : « Les livres des anciens peuvent égarer la raison, que nous voulons former..... Nous sommes éloignés des anciens ; nous les avons tellement dépassés dans la route de la vérité qu'il faut avoir sa raison déjà toute armée pour que ces précieuses dépouilles puissent l'enrichir sans la corrompre. »

## II

Quelle est la méthode que suit Condorcet? Comme tous les penseurs du XVIIIe siècle, il a adopté les idées de Locke et affirme que la méthode de l'expérience est la seule qui nous permette de faire la distinction entre ce qu'il est possible de connaître et ce que nous sommes condamnés à ignorer[1]; et il est avantageux d'appliquer cette méthode, qui est celle des sciences naturelles, à la morale et à la politique, de telle sorte qu'on suivra, dans ces dernières sciences, une méthode presque aussi sûre que celle qui est adoptée pour les premières[2]. On voit aussi quels avantages peuvent naître de la réunion de ces deux ordres de sciences; et, tout serait égal entre elles, pour un être qui, étranger à notre espèce, étudierait la société humaine, comme nous étudions celle des castors et des abeilles[3]. Dans les sciences naturelles, les lois sont nécessaires et constantes; pourquoi ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales que pour les autres opérations de la nature[4]? Se souvenant de la grande découverte de Descartes, Condorcet se demande s'il ne serait pas possible d'assujettir toutes les vérités à la rigueur du calcul; il entrevoit même le moment où ce progrès sera réalisé[5].

1. *Esquisse*, VI, p. 183. Cf. Voltaire, *Le temps présent*, satire, 1775. Voltaire représente Condorcet comme l'annonciateur des temps nouveaux.

2. *Discours de réception à l'Académie Française*: « Elles n'auront pas une marche moins sûre... Elles doivent atteindre au même degré de certitude. »

3. *Discours de Réception, etc...*

4. *Esquisse*, Xe époque, début VI, p. 236.

5. *Ibid.*, p. 203. Cf. *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques*. I, p. 539, sqq. Condorcet dit bien (*Esquisse*, VI, p. 203) qu'on pourra employer cette méthode « à tous les objets dont les rapports sont susceptibles d'être évalués avec précision », et que (*Vie de Turgot*, V, p. 224) « la politique, comme les autres sciences, se perfectionnera à mesure que l'on y apportera plus de précision et d'exactitude ». Les idées de Condorcet ont été développées par Laplace (*Essai phi-

Mais, malgré son désir de donner à la connaissance des faits politiques la forme abstraite que leur ferait revêtir la méthode cartésienne, Condorcet ne pense pas négliger l'expérience, et il fait une grande part à la méthode d'observation. Sans doute, « la méditation seule peut, par d'heureuses combinaisons, nous conduire aux vérités générales de la science de l'homme. Mais, si l'observation des individus de l'espèce humaine est utile au métaphysicien, au moraliste, pourquoi celle des sociétés le serait-elle moins et à eux et au philosophe politique ?[1] » Et si, comme le pense Condorcet, le progrès des idées philosophiques consiste précisément à avoir atteint la méthode expérimentale de Locke, pour l'étendre aux sciences auxquelles on ne l'applique pas encore[2], ne devra-t-on pas avoir recours à l'expérience quand il s'agit des temps passés, de « la nature éternelle de l'homme et des choses ?[3] » Et, puisque les hommes les plus sages ont recours aux « opinions formées d'après l'expérience du passé », le philosophe n'établira-t-il pas sur cette base ses conjectures touchant l'avenir ? L'expérience du passé lui permettra de prévoir, avec une grande probabilité les événements de l'avenir. Il ne sera donc pas chimérique de tracer, avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire[4], et de voir « l'avenir dans le présent[5] ».

*losophique sur les probabilités*), Poisson et Quételet. Auguste Comte (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, p. 158) a critiqué sa tentative : le calcul, comme l'a montré Bichat, ne peut pas être appliqué aux phénomènes organiques, à plus forte raison, « aux phénomènes moraux et politiques qui ne sont qu'un cas particulier des premiers ».

1. *Esquisse*, VI, p. 23.

2. « Cette méthode est le dernier pas de la philosophie. » *Esquisse*, IXe époque, VI, p. 184.

3. X, p. 70-71.

4. *Esquisse*, Xe époque, début VI, 236.

5. X, p. 70-71. « L'art social est une véritable science fondée, comme toutes les autres, sur des faits, sur des expériences, sur des raisonnements et sur des calculs ». Cf. VI, p. 22.

Aussi, Condorcet étudie-t-il l'histoire, « ce vaste champ d'observations faites en grand[1] », et observe-t-il les sociétés et leurs rapports, non pas seulement à une certaine époque donnée ; mais aussi dans la succession des temps[2], de façon à suivre les progrès et la décadence de l'inégalité sociale[3]. L'histoire du passé comprend ainsi neuf grandes époques, dont il faut présenter les principaux traits caractéristiques[4] ; Condorcet ne donnera que les *masses*, sans s'arrêter aux exceptions et aux détails ; voilà pour le passé. Mais, bien qu'il ne veuille pas exposer en détail le système entier de la science sociale, et les règles de l'art qui doit en réaliser les principes[5], Condorcet ne se contentera pas de parcourir « cette chaîne immense qui, à travers les efforts, les erreurs, les désastres et les crimes d'une longue suite de générations, unit les deux extrêmes de notre espèce, comme au stupide habitant des forêts, et se termine, chez les nations éclairées du XVIIIe siècle, au sage inspiré par l'humanité, soutenu par la vertu, guidé par la philosophie »[6]. Il indiquera aussi quels sont les progrès que notre nature nous permet d'espérer encore, qu'il est permis d'assurer et d'accélérer[7], puisque — Condorcet en est convaincu, — l'homme d'aujourd'hui s'avance d'un pas ferme dans les routes certaines de la vérité, de la justice et du bonheur[8]. Il ne doit pas y avoir, en effet, de constitution éternelle, de constitution qui n'aurait rien prévu sur les moyens de changer des dispositions qui ne seraient plus en harmonie avec l'état de la société[9]. Donc,

1. VII, p. 417.
2. VI, p. 23.
3. VII, p. 419.
4. VI, p. 24.
5. *Avertissement qui doit être placé à la tête du prospectus*, VI, p. 282.
6. *Fragment de la Première Époque*, VI, p. 290.
7. VI, p. 13.
8. *Fragment de la Première Époque*, VI, p. 290.
9. « Si nos législateurs prétendent travailler pour l'éternité, il faut faire

s'il y a eu un Progrès dans le passé, il y aura aussi un Progrès dans l'avenir.

## III

Dans le passé nous voyons que le progrès de la société est caractérisé par la division des travaux. « Quand les procédés des arts furent devenus plus étendus et plus compliqués, l'intérêt commun força bientôt à les diviser. On s'aperçut que l'industrie d'un individu se perfectionnait davantage, lorsqu'elle s'exerçait sur moins d'objets, que la main exécutait avec plus de promptitude et de précision un plus petit nombre de mouvements, quand une longue habitude les lui avait rendus plus familiers ; qu'il fallait moins d'intelligence pour bien faire un ouvrage, quand on l'avait plus souvent fait et refait[1] ». Ainsi s'accroissent les classes de la société qui comprend non plus seulement, comme dans la vie pastorale; les propriétaires, les domestiques et les esclaves, mais aussi les ouvriers de toute espèce et les marchands. Si, à l'époque primitive, les progrès furent assez lents, ils devinrent plus rapides, quand furent réalisées les conditions essentielles, comme la sécurité de l'esprit relativement aux besoins de subsistance qui permit à l'homme d'enrichir son esprit de combinaisons nouvelles[2] ; il se créa alors une classe d'hommes occupés aux labeurs intellectuels, et dispensés, par cela même, du labeur corporel. Et, quand la société, tout en

descendre la constitution du ciel, auquel on a seul accordé jusqu'ici le droit de donner des lois immuables... Les législateurs d'aujourd'hui ne sont que des hommes qui ne peuvent donner à des hommes leurs égaux, que des lois passagères comme eux » (Lettre du 30 août 1789).

1. VI, p. 40-41.

2. VI, p. 14. — *Ibid.* p. 15 : « Une sécurité plus grande, un loisir plus assuré et plus constant permettent de se livrer à la méditation ou du moins à une observation sincère ».

se compliquant, se rapproche, devient plus fixe, et donne naissance à une législation plus régulière et plus étendue [1], la communication et la transmission des sciences se fait plus facilement. De là, de nouveaux progrès.

Quelles sont les conditions générales du Progrès? La nature du sol et du climat ont été les causes de la distinction des sociétés, parce que les hommes ont dû y suivre des régimes différents [2]; mais cela ne suffit pas. Il est vrai que, pour ce qui concerne l'industrie et les choses utiles à la vie, beaucoup de découvertes sont dues au hasard [3] et à « ses heureuses combinaisons [4] »: l'origine des arts et du sentiment du beau serait aussi due au hasard, parce qu'on s'aperçut à la longue des rapports entre la forme d'un morceau de bois, d'un caillou roulé et celle d'un quadrupède, d'un oiseau, d'un poisson, et l'on songea à imiter artificiellement ce que le hasard avait produit [5]; de même, pour l'art de la navigation auquel a dû donner naissance la vue fortuite d'un arbre entraîné par le courant, et grâce auquel l'homme put s'épargner la fatigue de la nage, en s'attachant à lui ou en se tenant à lui. Mais le hasard dut être secondé par l'esprit d'observation, et par une attention habituelle [6]. Les progrès de l'industrie furent l'ouvrage des besoins de l'homme, et surtout du temps, dont « l'effet infaillible est d'amener et les révolutions heureuses et les grandes découvertes [7] ». Le temps, dont on peut tout espérer [8], a vaincu et vaincra

1. VI, p. 42.
2. *Tableau de la Première Époque*, VI, p. 323.
3. *Ibid.* Cf. VI, p. 39: « Le hasard des événements viendra troubler sans cesse la marche lente, mais régulière de la nature, la retarder souvent, l'accélérer quelquefois. »
4. VI, p. 206.
5. *Tableau de la Première Époque*, p. 341-342.
6. *Ibid.*, p. 333, 336.
7. *Discours de réception à l'Académie Française*, I, p. 393.
8. *Ibid.* Cf. *Fragment sur l'Atlantide*, VI, p. 600: « Il est des obstacles qui ne peuvent être vaincus que par le temps. »

bien des obstacles ; et Condorcet insiste sur cette idée qu'il a trouvée sans doute dans Lucrèce et dans Bacon. C'est précisément, à propos de ce dernier, de son Atlantide, et des moyens d'expérimentation employés par les savants de ce pays idéal pour arracher à la nature le secret de ses lois, qu'il dit : « On ne se borne point aux essais dont quelques heures ou quelques mois peuvent constater la réussite, on sait employer ce moyen si puissant que la nature semblait s'être réservée à elle seule, *le temps*[1] ». C'est, aussi, le temps qui donne à certains esprits les moyens de faire, à l'époque où ils vivent, des découvertes qu'ils n'auraient pas faites, s'ils avaient vécu plus tôt. Si Euler revivait dans quelques siècles, il profiterait des connaissances et des méthodes acquises jusqu'à ce moment ; mais, à l'époque d'Archimède, il n'aurait pensé qu'aux problèmes que connut Archimède[2] ; et si, dans le passage auquel nous faisons allusion, Condorcet semble rendre l'esprit dépendant du milieu dans lequel il vit, et méconnaître la valeur et l'initiative propre à une intelligence donnée, ce sera pour montrer comme il fera plus tard, que son époque est capable, de grands progrès, et qu'il se prépare, pour l'humanité, un avenir meilleur dont elle sera redevable aux lumières du présent[3].

Il y a, en effet, selon Condorcet, un rapport étroit entre la connaissance et les degrés de la moralité et du bonheur. Les progrès de la vérité et de l'intelligence sont

1. *Fragment sur l'Atlantide, ou efforts combinés de l'espèce humaine pour le progrès des sciences*, p. 598. — Cf. *Esquisse*, III[e] époque, VI, p. 41 : « ..... le seul effet du temps, qui, multipliant les observations..... » — Voir notre ch. sur F. Bacon.

2. *Fragment sur l'Atlantide*, p. 626 sqq.

3. Voir X[e] époque, VI, p. 243 : « La marche de ces peuples sauvages sera plus prompte et plus sûre que la nôtre, parce qu'ils recevront de nous ce que nous avons été obligés de découvrir, et que, pour connaître ces vérités simples, ces méthodes certaines, auxquelles nous ne sommes parvenus qu'après de longues erreurs, il leur suffirait d'en avoir pu saisir les développements et les preuves dans nos discours et dans nos livres. »

liés avec ceux de la liberté et de la vertu. Les lumières ont une influence sur le bien-être social. « Toute découverte dans les sciences est un bienfait pour l'humanité ; aucun système de vérité n'est stérile[1]. »

L'histoire nous montre des changements importants, dans la façon dont l'homme a compris et interprété les phénomènes de la nature. En face du monde, l'homme se contenta d'abord d'une explication anthropomorphique et théologique ; puis on eut l'explication métaphysique ; en troisième lieu, l'explication mécaniste et matérialiste, et enfin, l'explication mathématique et proprement scientifique que l'on doit à Pythagore, mais dont on perdit l'intelligence après sa mort, pour ne la retrouver que plus tard[2]. Il y a donc eu quatre époques principales dans la manière dont les hommes ont conçu l'économie générale de la nature ; et ces différentes façons de comprendre les choses, les divers degrés du savoir, sont liés aux degrés de la moralité et du bonheur[3]. Condorcet reprend l'idée qu'un autre philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle, Boullanger, avait déjà exprimée dans son *Économie politique*[4] ; et il lui donne tous les développements qu'elle comporte. Nous savons que les sciences descendent d'une théorie abstraite à des applications de toutes sortes ; et les bienfaits de la science se répandent sur les pratiques les plus vulgaires. « Le matelot qu'une exacte observation de la longitude

1. *Discours de réception à l'Académie Française*, I, p. 391.

2. C'est ce qui ressort d'un important texte *inédit*, cité par Alengry (Condorcet..., p. 782) et dans lequel est nettement formulée la loi des quatre états, conception dérivée certainement de l'idée de Turgot. Voir aussi *Esquisse. Fragment de l'histoire de la Première Époque*, VI, p. 373.

3. « La nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu. » *Esquisse*, X<sup>e</sup> époque, p. 263.

4. « C'est à ce seul progrès qui commande, d'une façon invisible et victorieuse, à tout ce qui pense dans la nature, qu'il est réservé d'être le législateur de tous les hommes, et de porter insensiblement, et sans efforts, des lumières nouvelles dans le monde politique, comme il en est porté tous les jours dans le monde savant. » Cité par Buchez, *Introduction à la science de l'histoire*, I, p. 112.

préserve du naufrage doit la vie à une théorie qui, par une chaîne de vérités, remonte à des découvertes faites dans l'école de Platon, et ensevelies pendant vingt siècles dans une entière inutilité[1]. » De même, nous connaissons l'utilité de toutes les recherches sur la durée de la vie, sur l'influence des événements, en vue des améliorations sociales, comme l'institution des rentes viagères, des caisses d'accumulation et de secours[2] : et, « de même que les sciences mathématiques et physiques servent à perfectionner les arts employés pour nos besoins les plus simples, n'est-il pas également dans l'ordre nécessaire de la nature, que les progrès des sciences morales et politiques exercent la même action sur les motifs qui dirigent nos sentiments et nos actions[3] » ? Ainsi, peut se perfectionner l'art social, en même temps que les connaissances ; la mathématique sociale, en se répandant, contribuerait au bonheur et au perfectionnement de l'espèce humaine ; comme notre conduite se guide toujours plus ou moins sur les probabilités, on voit quel intérêt il y aurait à les déterminer exactement, et non par un sentiment vague[4]. C'est ainsi, que les « lumières rendent les vertus faciles[5] » ;

1. *Esquisse*, IXe époque, fin, p. 235.
2. *Esquisse*, p. 217, 221.
3. *Esquisse*. p. 262.
4. *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales*, I, p. 539 et suiv.
5. *Discours de réception à l'Académie française*, I, p. 395. — On trouve la même idée dans Godwin (*Recherches sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur*), pour lequel les progrès de la science sont le gage même de la civilisation et de l'égalité. Conformément aux idées de Condorcet, Godwin compte, pour l'établissement de la justice et de l'égalité sur les progrès de la raison et sur le développement de l'intelligence (Voir Hector Denis, *La philosophie au XVIIIe siècle* ; Godwin et Condorcet, dans *L'Humanité Nouvelle*, du 1er janvier 1899). Deux disciples de Godwin, Coleridge et Southey, pensaient aussi que la vérité amènera nécessairement le bonheur. Voir Coleridge, *Essays on his own times*, éd. de 1850, t. I, p. 30 : « Il est aussi nécessaire de faire précéder la Révolution de l'illumination générale des esprits que de laver le vase avant d'y verser l'eau pure. » Voir le livre si intéressant et si documenté de M. Charles Cestre, *La Révolution française et les poètes anglais* (1789-1809). Dijon, 1905.

et qu'au contraire « dans tous les hommes, l'ignorance est la source la plus féconde de leurs vices[1] » ; il y a un tel rapport entre la connaissance et la vertu, que l'amour du bien général est l'état habituel de l'homme éclairé[2] ; et cela se manifestera d'autant plus que les sciences ne sont plus le patrimoine de quelques hommes, qu'elles deviennent communes, populaires[3]. Condorcet insiste, d'ailleurs, sur l'influence qu'ont eu les progrès de l'esprit sur les opinions, le bien-être de la masse générale des nations, et il montre quelles habitudes vertueuses elles ont contractées[4] ; la science a détruit des erreurs et des préjugés en politique et en morale. Le projet de Bacon qui a paru un rêve philosophique sera réalisé par les générations prochaines, et commencera peut-être à notre époque. Pourquoi ne verrions-nous pas l'établissement « d'une société perpétuelle pour le progrès des sciences » ? Ce que la puissance des rois ne peut pas faire, on peut l'attendre d'un peuple dont « une raison forte et pure aura dicté les lois et combiné les institutions[5] ».

Malgré cette influence de la science et cette liaison indissoluble entre elle et le bien-être social, peut-on affirmer

1. *Discours*, I, p. 401. Cf. *Éloge de Pascal*, III, p. 624.

2. *Discours*, I, p. 395 : « Pourquoi ne verrait-on pas un jour les lumières, jointes au génie, créer pour des générations plus heureuses, une méthode d'éducation, *un système de lois qui rendraient presque inutiles le courage et la vertu* ? » Cf. *Esquisse*, X[e] époque, VI, p. 261 : « Les hommes ne pourront s'éclairer sur la nature et le développement de leurs sentiments moraux, sur les principes de la morale, sur les motifs naturels d'y conformer leurs actions, sur leurs intérêts, soit comme individus, soit comme membres d'une société, sans faire aussi dans la morale pratique des progrès non moins réels que ceux de la science même. »

3. *Esquisse*, VI, p. 225.

4. *Ibid.*, VI, p. 232.

5. *Fragment sur l'Atlantide*, p. 600-611. — Condorcet admet aussi que les arts peuvent progresser, car « les principes des arts sont le fruit de l'observation et de l'expérience » (*Discours de réception à l'Académie française*, I, p. 401); comme l'observation est le principe de la science, les arts doivent se perfectionner à mesure que l'on apprend à observer.

que le Progrès s'est réalisé de façon nécessaire, et qu'il se réalisera de même, dans l'avenir ?

On se rappelle que Condorcet pense pouvoir assimiler les phénomènes intellectuels et moraux « aux autres opérations de la nature », dont les lois connues ou inconnues sont nécessaires et constantes [1] ; et si quelque chose nous paraît désordonné et être un produit du hasard, nous pouvons ne pas tarder à découvrir l'ordre véritable [2]. « Le résultat que chaque instant présente dépend de celui qu'offraient les instants précédents ; il influe sur celui des temps qui doivent suivre [3] : » et considérant dans l'ensemble de la société les rapports que les phénomènes sont susceptibles d'avoir entre eux, Condorcet dit plus loin : « Le phénomène qu'on observe chez une nation, dans un tel siècle, a souvent pour cause une révolution opérée à mille lieues, et à dix siècles de distance ; et la nuit du temps a couvert une grande partie de ces événements, dont nous voyons les influences s'exercer sur les hommes qui nous ont précédés, et quelquefois s'étendre sur nous-mêmes [4] ». Enfin, comme le Progrès dans la société doit être soumis aux mêmes lois que le développement de l'individu, puisque la société n'est pas autre chose que l'ensemble des individus [5], il semblerait qu'une loi inflexible régit les événements humains, et, qu'il n'y ait pas place pour la moindre indétermination dans le passé, pour la moindre incertitude dans l'avenir. Ce n'est cependant pas la fond de la pensée de Condorcet, qui s'est parfois laissé entraîner à des affirmations trop « scientifiques », et à des assimilations que le cours de son ouvrage et les exemples

1. *Esquisse*, Xe époque, début, VI, p. 236. Cf. I, p. 419 : « Tout concourt à prouver que la nature entière est assujettie à des lois régulières. »

2. I, p. 419 : « Tout désordre apparent nous cache un ordre que nos yeux n'ont pu apercevoir..... Toute découverte est une conquête de l'homme sur la nature et sur le hasard. »

3. *Esquisse*, VI, p. 12.

4. VI, p. 39-40.

5. VI, p. 12.

qu'il donne suffiraient à démentir. Aux textes que nous venons de citer, et dont on ne saurait nier l'importance, il est juste d'opposer d'autres textes, qui donnent à la pensée de Condorcet, plus de souplesse, et moins de rigueur scientifique.

Condorcet n'admet pas, de façon aussi catégorique qu'on l'a cru parfois[1], que le Progrès se produit d'une façon nécessaire. Non seulement il reconnaît que bien des découvertes sont dues au hasard ; mais encore, « le hasard des événements viendra troubler sans cesse la marche lente, mais régulière de la nature, la retarder souvent, l'accélérer quelquefois[2] » : et il n'est pas étonnant que Comte ait reproché à Condorcet de voir dans l'étude du passé telle qu'il la comprend « une sorte de miracle perpétuel », là où il s'attendait à trouver « la progression continue et graduelle de l'humanité[3]. » Dans l'*Avertissement qui doit être placé à la tête du prospectus,* fragment qui devait précéder l'*Esquisse*, simple préface elle-même de l'ouvrage immense qu'il méditait, Condorcet annonce au lecteur qu'il parlera des traits généraux, qui attestent tantôt les progrès, tantôt la décadence de l'espèce humaine[4]. Tout n'a pas été progrès ; des peuples sont restés dans l'état primitif ; ils ont eu des relations avec des peuples plus avancés en civilisation, ont pu gagner ainsi quelques connais-

1. Par exemple, Alengry (*Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte,* p. 409). Voir Condorcet, *Nouvelle Atlantide,* VI, p. 600.

2. *Esquisse,* IIIe époque, VI, p. 39. Cf. IXe époque, VI, p. 206 : « Elles (des anecdotes précieuses) nous serviront à montrer comment les heureuses combinaisons du hasard concourent, avec les efforts du génie, à une grande découverte, et comment des combinaisons moins favorables auraient pu les retarder ou les réserver à d'autres mains. » — Condorcet a parlé aussi des probabilités et de l'usage qu'on pouvait faire du calcul des probabilités, particulièrement en matière d'élections (voir son ouvrage : *Essai sur l'application de l'analyse,* et Alengry, *op. cit.,* p. 422-426) ; il a dit (*Esquisse,* IXe époque, VI, p. 220) que « l'étude de ce calcul peut seule bien faire connaître le véritable sens » du mot : hasard.

3. *Cours de philosophie positive,* IV, p. 253, 258.

4. VI, p. 281.

sances ou quelque industrie, mais aussi et surtout beaucoup de vices ; ils ont pu aussi rester dans leur immobilité[1]. Il y a un balancement entre les causes de progrès et les causes de recul ; et, si les progrès de l'esprit ont provoqué des progrès au point de vue pratique, l'histoire devra montrer aussi de quels préjugés, de quelles superstitions les nations ont été esclaves, comment elles ont été victimes du despotisme[2]. Condorcet pense à la période du moyen âge ; et l'on sait en quels termes Auguste Comte lui a reproché de n'avoir pas suivi jusqu'au bout « la notion scientifique vraiment primordiale de la progression sociale de l'humanité[3] », et d'avoir manqué « l'exécution du dessein capital » qu'il avait formé, par suite de « l'influence de l'esprit révolutionnaire, des préjugés critiques introduits par elle ». Le jugement de Comte — quoi qu'on en pense — suffit à montrer que, si Condorcet a émis en théorie l'idée d'une philosophie déterministe et d'un progrès nécessaire, les faits l'ont obligé à apporter à cette conception une correction, qui n'est pas négligeable. D'autre part, il admet aussi en théorie qu'il y a un rapport nécessaire entre la connaissance et la moralité ; mais il dit que l'on verra dans son ouvrage, pourquoi les progrès de l'esprit humain n'ont pas toujours été suivis du progrès des sociétés vers le bonheur et la vertu[4] ; et s'il n'y a pas toujours concordance entre les deux sortes de progrès, cela tient au mélange des préjugés et des erreurs qui a altéré le bien naissant des lumières. Il y a donc des cas où le progrès attendu ne s'est pas réalisé.

1. *Esquisse*, IIe époque, VI, p. 37.
2. VI, p. 232.
3. *Cours de philosophie positive*, IV, p. 253 et 258.
4. *Esquisse*, VI, p. 38. Condorcet a bien fait remarquer qu'il ne fallait pas confondre les progrès des lumières avec la perfection des arts, de la poésie, de l'éloquence (*Notes sur Voltaire*, IV, p. 557). Il pouvait de même ne pas admettre de façon absolue la corrélation du progrès intellectuel et du progrès moral.

Puisque le passé ne nous montre pas la progression constante et continue de l'humanité, suivant une loi analogue à celle de la nature, que faut-il penser de l'avenir ? Malgré la confiance qu'il a dans l'époque qui doit suivre la sienne, Condorcet ajoute : « L'état actuel des lumières nous garantit qu'elle sera heureuse : mais n'est-ce pas aussi à condition que nous saurons nous servir de toutes nos forces [1] ? » Et « sommes-nous au point où nous n'avons plus à craindre ni de nouvelles erreurs, ni le retour des anciennes : où une ancienne institution corruptrice ne puisse plus être présentée par l'hypocrisie, adoptée par l'ignorance ou par l'enthousiasme ; où aucune combinaison vicieuse ne puisse plus faire le malheur d'une grande nation ? » Il faut tenir compte des erreurs qui, comme les vérités perfectionnant l'esprit, « sont la suite nécessaire de son activité, de cette disproportion toujours existante entre ce qu'il connaît, ce qu'il a le désir et ce qu'il croit avoir le besoin de connaître [2]. » Et, quand, présageant l'avenir, Condorcet parle de ces biens durables que la fatalité ne détruira plus, par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage [3], on reconnaît le Révolutionnaire enthousiaste des événements auxquels il s'est trouvé mêlé, et qui nous fait part des « espérances » que son époque lui permet de concevoir.

Pour le passé, il y a eu d'heureux accidents ; pour l'avenir il y a une grande probabilité d'améliorations et de progrès.

•

Si la marche du Progrès est plus ou moins rapide, elle ne sera jamais rétrograde, à moins d'un boulever-

1. VI, p. 24.
2. VI, p. 21.
3. VI, p. 276. Cf. VI, p. 244 : « Il arrivera donc ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ...... etc... »

sement général dans l'organisation de notre globe[1]. Les découvertes doublent la portée de l'esprit[2]; nous en avons comme exemple la découverte par certains astronomes des échelles arithmétiques, des moyens de représenter tous les nombres par des signes ; et si l'on se place à l'époque où écrit Condorcet, on se dira que l'expérience du passé nous donne les motifs de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances[3]. A mesure que les lumières s'accroissent, il s'établit forcément entre les sciences « des lignes de communication[4] », les méthodes d'instruire se perfectionnent ; l'esprit humain semble s'agrandir et ses limites se reculer, de telle sorte qu'il y a devant nous, une « perfection idéale dont nous sommes destinés, par la nature, à nous rapprocher sans cesse, sans pouvoir jamais l'atteindre[5] ». Il n'y a donc pas de terme à nos espérances[6], puisque l'esprit ne peut pas épuiser tous les faits de la nature et toutes les combinaisons possibles d'idées. Faisant allusion à la thèse de Rousseau, et à la philosophie qui a protesté contre l'augmentation des lumières, il a la conviction que rien ne peut arrêter ni suspendre le Progrès, lequel n'aura d'autres bornes que celles de la durée de l'univers[7]. L'intelligence humaine ne sera jamais épuisée, parce que à mesure que le nombre et la fréquence des expériences augmentent, s'accroît aussi la facilité de les connaître ; et Condorcet fait une importante distinction entre le monde

1. VI, p. 13.
2. VI, p. 53.
3. *Esquisse*, X^e^ époque, VI, p. 238.
4. I, p. 539. Cf. *Éloge de M. l'abbé de Gua* (III, p. 249) : Pour les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement, le calcul et l'observation, « c'est de leur réunion qu'on doit attendre les progrès les plus étendus et les plus utiles. » Cette idée était très répandue depuis Fontenelle, comme nous l'avons déjà montré.
5. X, p. 70.
6. *Esquisse*, VI, p. 251 (X^e^ époque).
7. *Discours de réception à l'Académie française*, I, p. 391.

mécanique où la force ne s'accroît que par une diminution de vitesse, et le monde mental, pour lequel les méthodes et les découvertes ajoutent à la force et à la rapidité des opérations de l'esprit [1] : nos facultés naturelles elles-mêmes, notre organisation sont susceptibles de s'améliorer [2] ; de même que rien n'empêche d'admettre la prolongation indéfinie de la vie, à laquelle nous ne savons pas si la nature a assigné un terme [3], les facultés intellectuelles et morales peuvent se développer, puisque nos parents nous transmettent ce qui fait notre intelligence, notre énergie, comme les dispositions ou affections physiques ; il en est de même pour les arts, les métiers, les instruments, les machines, etc. [4].

Malgré son enthousiasme, Condorcet a vu les difficultés que comporte sa théorie du Progrès indéfini, et il a essayé de répondre, par avance, aux critiques que lui adressera, quelques années plus tard, le fameux économiste anglais Malthus, dans son ouvrage : *Essai sur le principe de la population,* publié d'abord sans nom d'auteur, et dirigé contre les conclusions optimistes de l'*Esquisse,* et les livres de Godwin [5]. Il y a des limites au progrès des sociétés naturelles : ce seraient celles de la production des substances nécessaires aux besoins des hommes ; et, parmi ces substances, les aliments et les combustibles menacent d'arriver les premiers à ce terme. Il faut que le feu produise les mêmes effets avec une consommation moindre ; la science aura à

1. *Esquisse,* X^e^ époque, VI, p. 253.
2. *Ibid.,* VI, p. 272. — Nous parlerons, plus loin, des causes qui amèneront, selon Condorcet, ces progrès illimités.
3. *Ibid.,* VI, p. 275. La Harpe (*Philosophie du XVIII^e^ siècle,* I, p. 269 sqq.) attribue à Condorcet l'absurdité qui consisterait à admettre que l'homme sera immortel ; Condorcet dit, au contraire, de façon précise : « sans doute, l'homme ne deviendra pas immortel » (*Esquisse,* VI, p. 273).
4. *Ibid.,* VI, p. 255.
5. V. Hector Denis, art. cité.

découvrir le moyen d'arriver à ce résultat, et cette découverte servira, par contre-coup, aux sciences elles-mêmes dont les recherches ne seront pas arrêtées, mais rendues plus faciles [1]. Mais il y aura aussi accroissement du nombre des individus ; et, alors, si le nombre des individus dépasse celui de leurs moyens, n'y aurait-il pas diminution continue de bien-être et de population, où tout au moins, une oscillation entre le bien et le mal ? Ne serait-ce pas la limite à la perfectibilité ? On pourrait répondre qu'il est impossible de décider sur une chose susceptible de se produire à une époque si lointaine, et dont nous pouvons à peine nous faire une idée, puisque cet événement serait le résultat d'états sociaux encore ignorés ; mais, pour Condorcet, il n'y a pas lieu de voir là une objection insoluble ; car, par suite du progrès des sciences et des arts, un espace de terrain de plus en plus resserré pourra produire une masse de denrées d'une plus grande utilité ou d'une valeur plus haute ; « des jouissances plus étendues pourront être obtenues avec une moindre consommation [2] » ; et, comme l'humanité deviendra plus morale, elle remédiera aux difficultés qui pourraient naître de la limite possible des subsistances, et de la plus grande population possible ; ainsi, on n'aurait pas à craindre la destruction prématurée des êtres qui ont reçu la vie. Plus la raison s'éclairera, plus on comprendra que l'on doit le bonheur à tous les êtres ; plus la raison trouvera les moyens de garantir la vie et les progrès de l'espèce [3].

C'est encore la science qui sauvera l'humanité future, indéfiniment perfectible.

1. *Fragment sur l'Atlantide*, VI, p. 645.
2. *Esquisse*, Xe époque, VI, p. 256.
3. *Esquisse*, Xe époque, VI, p. 257, 258.

## IV

C'est avec ces idées que Condorcet étudie, dans son *Esquisse*, le Progrès, c'est-à-dire la « marche en avant » et « ininterrompue » des individus et des peuples « vers la vérité et le bonheur [1] » ; et jugeant les événements passés avec l'esprit d'un homme pour lequel la Révolution est l'événement considérable des temps modernes, et le résultat des travaux et des efforts du dernier siècle, Condorcet passe en revue les différentes périodes de l'histoire de l'humanité, en prenant, comme il dit, non les détails auxquels il ne s'arrête pas, mais les « masses ». C'est la partie la plus connue de son œuvre. Nous nous contenterons d'indiquer les principales étapes de ce Progrès humain. Après une première époque, où les hommes vécurent réunis en peuplades, munis simplement de quelques connaissances grossières, et profitant de quelques bienfaits par la soumission où ils étaient vis-à-vis d'une classe d'hommes dépositaires des secrets de la religion, vint une seconde époque, celle des peuples pasteurs : en même temps que des améliorations matérielles de la vie, certaines idées sont nées, ayant pour but de perfectionner les moyens de se garantir, et d'avoir la vie meilleure.

La troisième époque est caractérisée par la division du travail [2], par une plus grande égalité entre les sexes, par l'établissement de certaines relations entre des nations différentes, par la constitution d'une noblesse héréditaire, l'origine de la féodalité [3], par l'invention des arts de la teinture, de la poterie, des métaux, et aussi par la décou-

1. VI, p. 13, 18.
2. Voir VI, p. 40-42, une intéressante description de la division du travail.
3. VI, p. 47.

verte de certaines lois, tout empiriques encore, de la nature, et par la connaissance de l'art de l'écriture [1].

La quatrième époque est celle des républiques grecques, où, contrairement à l'Orient, les esprits étaient indépendants, et jouissaient de la liberté politique. Les sciences et la philosophie se développent ; et, bien que l'on eut le tort de « forger des systèmes », des penseurs comme Démocrite et Pythagore annoncent Descartes et Newton [2] ; et la Grèce sut éviter l'asservissement de la raison, car les sectes et les écoles restaient parfaitement libres [3].

La cinquième époque est marquée par la division des sciences qui se séparent de la philosophie, et qui, se réfugiant à Alexandrie, firent de grands progrès. Un événement qui changea le sort d'une grande partie du monde, c'est la domination de Rome ; aux Romains, nous ne devons qu'une science : la jurisprudence [4]. Au moment où s'affaiblissait l'Empire, une nouvelle religion naissait, et faisait de rapides progrès ; c'est la religion de Jésus dans laquelle vinrent se perdre les sectes égyptiennes et judaïques [5]. Mais, le christianisme était, par sa nature même, ennemi des sciences humaines, de l'esprit d'examen et de doute ; aussi son triomphe fut-il le signal de l'entière décadence des sciences et de la philosophie [6]: celles-ci n'auraient pas péri, si l'art de l'imprimerie avait été connu ; c'est aussi à l'absence de cet art qu'est dû, chez les auteurs, le manque de tout esprit critique.

La sixième époque est une époque désastreuse ; c'est une nuit profonde, où l'on ne rencontre que rêveries théologiques, impostures superstitieuses, intolérance reli-

1. *Ibid.*, p. 54, ss.
2. *Ibid.*, p. 63.
3. VI, p. 70.
4. VI, p. 96.
5. VI, p. 101.
6. VI, p. 103.

gieuse, par suite de la tyrannie sacerdotale et du despotisme militaire. Les Arabes répandirent le goût des lettres et des sciences, et ressuscitèrent quelques étincelles du génie des Grecs [1] : et leurs travaux, dont l'action fut diminuée par le despotisme de leur religion, servirent à préparer la restauration plus durable, dont l'Occident offrira le tableau.

La septième époque, au moment des disputes entre le clergé et le gouvernement, de la rivalité des empereurs et des papes, de l'enthousiasme religieux qui entraîne les Occidentaux à la conquête des lieux saints, est caractérisée par la méthode scolastique qui aiguisait les esprits, fut l'origine de l'analyse philosophique, mais retardait le progrès des sciences naturelles. La découverte de la boussole augmenta l'activité du commerce et perfectionna l'art de la navigation : la découverte de la poudre fit une révolution dans l'art de la guerre.

La huitième époque a été marquée par une découverte plus importante, c'est celle de l'imprimerie, grâce à laquelle « les lumières sont devenues l'objet d'un commerce actif, universel » [2] ; tout l'avantage est pour la vérité ; et la marche de l'esprit humain a été rendue plus rapide, plus sûre et plus facile. Cette invention de l'imprimerie a presque coïncidé avec deux autres événements : la prise de Constantinople par les Turcs, et la découverte du Nouveau Monde ; ce dernier fait aura toujours une influence considérable sur la destinée de l'humanité entière. Il y eut aussi la Réforme par laquelle Luther annonçait aux peuples étonnés, que, pour être fidèle à la religion de Jésus-Christ, il fallait commencer par abjurer celle des prêtres. La Réforme épura les principes de la morale, en même temps que la marche des sciences devint rapide et bril-

1. VI, p. 122.
2. VI, p. 139.

lante [1], par suite des découvertes algébriques, et de l'ingénieuse invention des logarithmes. On perdit l'usage de n'écrire qu'en latin sur les sciences ; de cette façon les sciences furent rendues plus populaires [2] ; si l'on avait créé une langue scientifique, la même pour toutes les nations, on eût, dans chaque pays, séparé les hommes en deux classes, et éloigné certains esprits de la connaissance des vérités. Mais, l'instruction publique, partout asservie à l'esprit théologique, retarda les progrès des recherches dont les objets touchaient davantage aux intérêts politiques ou religieux. Après Bacon et Galilée, ce fut Descartes qui agita les esprits, leur montra qu'ils ne devaient reconnaître que la raison : et l'audace même de ses erreurs servit aux progrès de l'espèce humaine [3].

La neuvième époque voit la raison achever de rompre ses chaînes, et accélérer l'instant de sa liberté. Les progrès de la philosophie, la propagation des lumières produisent, chez certains peuples, une révolution qui embrassera bientôt la généralité de l'espèce humaine [4] : et ces progrès de la philosophie générale en ont amené d'autres en politique et en économie politique. Mais la philosophie eut aussi des effets sur l'opinion générale, en détruisant les préjugés qui ont si longtemps corrompu l'espèce humaine [5] ; c'est l'affranchissement de la raison

1. VI, p. 158.
2. VI, p. 163.
3. Condorcet est cartésien, bien que, comme beaucoup d'autres penseurs du XVIIIe siècle, il se dise sectateur de Bacon (Taine, l'*Ancien régime*, I, p. 316) ; et il ne manque pas de professer son admiration pour Descartes (*Éloge de Pascal*, III, p. 633) : « Cette révolution si grande que Descartes opéra dans les esprits, révolution à laquelle le genre humain devra son bonheur, si ce bonheur est possible ». — *Éloge de M. l'abbé de Gua*, III, p. 246 : « Descartes ..... mérite que la reconnaissance de tous les savants, de tous les amis de l'humanité, veille éternellement sur sa gloire ..... Ses découvertes dont tous les siècles doivent sentir à jamais l'heureuse influence. »
4. VI, p. 176.
5. VI, p. 187. Cf. p. 223.

qui se reconnaît le droit de soumettre à son jugement toutes les opinions : on ne se contenta pas de découvrir ou d'approfondir la vérité ; on s'occupa aussi de la répandre[1], ce fut l'œuvre de Collins et de Bolingbroke, de Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu, dont le cri de guerre fut : *raison, tolérance, humanité*. Enfin, se développa une nouvelle doctrine ; c'est celle-là même à laquelle Condorcet a élevé un monument : la doctrine de la perfectibilité indéfinie, qui a dû lutter contre l'influence d'une fausse philosophie. En même temps, l'exemple d'un grand peuple se donnant à lui-même sa constitution et ses lois apprit aux autres peuples qu'ils avaient des droits, et qu'ils pouvaient, comme lui, les reconquérir ou les défendre[2]. C'est par la France que devait commencer cette Révolution attendue par les amis de l'humanité. Cette époque vit aussi de nombreuses découvertes dans les sciences mathématiques, astronomiques, chimiques, naturelles. Grâce aux progrès des sciences, les arts se sont délivrés de la routine[3]. Entre autres choses, Condorcet compte beaucoup, pour l'avenir, sur le calcul des probabilités qui peut concourir aux progrès des autres sciences[4]. Le tableau des beaux arts n'offre pas des résultats moins brillants[5].

Les travaux de ces derniers âges ont donc beaucoup fait pour le progrès de l'esprit humain ; il n'y a qu'à considérer le dernier demi-siècle ; des sciences nouvelles ont ajouté à la force de l'esprit, et à ses richesses[6]. Ce que Condorcet signale surtout c'est le progrès tendant à l'égalité, à la disparition des castes, et à l'avènement de la société laïque, telle que la concevaient les philosophes du XVIII[e] siècle.

1. VI, p. 187.
2. VI, p. 199.
3. VI, p. 215.
4. VI, p. 219.
5. VI, p. 226.
6. I, p. 419.

Aussi, Condorcet établit-il une véritable rupture entre la civilisation passée et la civilisation présente. La Révolution « peut être regardée comme la guerre de la raison contre les préjugés »[1] ; et « c'est par la raison seule qu'on gouverne les peuples vraiment libres »[2] ; avant cette époque, on ne pensait pas à conserver la liberté des citoyens et la dignité de l'espèce humaine[3]. Le gouvernement de la royauté, imbu des préjugés, a été un obstacle à la civilisation. On sait comment Comte reprochera, à ce propos, à Condorcet d'avoir étudié l'histoire avec un esprit « directement contraire à celui qui doit régner dans la politique scientifique »[4].

Il y a eu, dans le passé, des moments où la civilisation n'a pas suivi un cours nécessaire ; il n'y a donc pas eu continuité absolue dans le progrès humain : le moyen âge a été une période de stagnation, un arrêt. Quoi qu'en pense Comte, il était bien permis à un homme de la Révolution, participant à ce grand mouvement, de juger ainsi le passé, d'après « l'état actuel des lumières »[5].

C'est aussi d'après « l'état actuel des lumières », que Condorcet augure de l'avenir.

## V

Comme toute science a pour but de prévoir, la science politique doit nous permettre de prévoir l'avenir. C'est le but essentiel de Condorcet qui, selon Comte, a eu raison

1. X, p. 436. Il est surtout utile d'avoir du goût pour les choses nouvelles, et ne pas se contenter de ce qui est (*Vie de M. Turgot*, V, p. 156).
2. X, p. 386.
3. XII, p. 567.
4. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (*Opuscules de philosophie sociale*, p. 144, 151).
5. VI, p. 24.

« d'avoir osé terminer son ouvrage par un tableau de l'avenir »[1]. Et, parlant de ce que peut faire un peuple pour présider à une révolution nouvelle du genre humain, Condorcet compare ce peuple — le peuple français tel que l'a fait 1789 — au peuple grec « auquel le génie a ouvert toutes les routes de la vérité »[2]. Sera-ce l'honneur de la France de changer les destinées du genre humain, en continuant, pour ainsi dire, les traditions des Grecs ? Jusqu'à présent on n'a pas fait beaucoup pour le perfectionnement de l'espèce, presque rien pour son bonheur ; mais on peut s'abandonner aux espérances de l'avenir, ne serait-ce que pour effacer la fâcheuse impression des choses présentes où, à côté des lumières, se trouvent encore de profondes ténèbres. Aussi, Condorcet, rêve-t-il un idéal social et humanitaire[3] ; et s'il s'est déjà produit de nombreuses améliorations dues au progrès des lumières, nous avons lieu de croire à de futurs changements. Pourquoi même n'arriverait-il pas que certaines nations sauvages, des hordes conquérantes, n'usant que de la force et du brigandage, disparaîtraient, à mesure qu'elles seraient repoussées par les nations civilisées[4] ? On peut avoir foi dans les destinées humaines, et dans la vertu des idées rationnelles.

La science sociale a, comme but pratique, l'amélioration de la race humaine[5] : Condorcet consacre à l'exposé de ces idées, la X[e] Époque de son *Esquisse,* et il attachait,

1. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (*Opuscules*, p. 155).

2. *Esquisse*. III[e] époque, VI, p. 59. Cf. *Ibid.*, IV[e] époque, VI, p. 73 : « On trouverait à peine dans les républiques modernes, et même dans les plans tracés par les philosophes, une institution dont les républiques grecques n'aient offert le modèle, ou donné l'exemple. »

3. Condorcet a dû subir l'influence maçonnique, et, en particulier, celle de la maçonnerie parisienne (Voir, à ce sujet, Alengry, *ouvrage cité,* p. 19-20, et 368-421).

4. VI, p. 242.

5. Espinas, *Sociétés animales,* introduction, p. 42.

sans doute, à cette partie de son livre, une importance particulière, puisqu'il en a rédigé des fragments, tels qu'ils se seraient trouvés dans l'ouvrage définitif[1]. On peut tracer le tableau des destinées futures de l'humanité d'après le résultat de son histoire, ces observations sur le passé permettant d'accélérer les nouveaux progrès[2]. N'oublions pas que Condorcet prend comme point culminant de la civilisation l'état des Français, et des Américains à son époque ; et qu'il se place dans « l'hypothèse d'une grande nation vraiment libre »[3]. Cet état de civilisation, il le prend « comme un fait »[4] ; mais c'est un état imparfait que nous avons précisément le devoir de perfectionner, comme nous devons donner aux autres le moyen de le faire en même temps que nous et après nous[5]. Aussi notre nation peut-elle espérer un avenir encore meilleur pour elle et pour l'humanité.

Les espérances de Condorcet se réduisent à trois, qui commencent à se réaliser : d'abord doit disparaître l'inégalité entre les nations ; en second lieu, il y aura progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin, nous pouvons compter sur un perfectionnement réel de l'homme.

1. Cette partie est cependant, d'après Flint (*La Philosophie de l'histoire en France*, traduction Carrau, p. 105), celle qui a été le plus critiquée et le plu ridiculisée.

2. *Esquisse*, Xe époque, VI, p. 236-238. Cf. *Ibid.*, VI, p. 13.

3. *Fragment sur l'Atlantide*, VI. p. 651. Là même, il explique ce qu'il entend par une nation vraiment libre. « Une nation où non seulement la masse entière du peuple ait conservé la souveraineté, où les citoyens exercent leurs droits politiques dans toute leur étendue, mais où le système entier des lois respecte les droits naturels de l'individu, où l'on ne puisse lui rien interdire au delà de ce qui blesse le droit particulier d'un autre, où le droit qui, appartenant à chacun comme membre de la société, est commun à tous, et ne pouvant être violé à l'égard d'un seul, sans l'être à l'égard de tous, paraît un droit de la société même ». C'est bien ce que Comte appellera « l'esprit révolutionnaire. »

4. *Premier mémoire sur l'instruction publique*, VII, p. 211.

5. Aussi Condorcet dira-t-il dans son *Premier mémoire* (*Ibid.*, p. 212) que « le but de l'instruction n'est pas de faire admirer aux hommes une législation toute faite, mais de les rendre capables de l'apprécier et de la corriger. »

Pour ce qui concerne l'égalité entre les nations, nous devons reconnaître que les principes de la constitution française sont déjà ceux de tous les hommes éclairés ; plus tard, l'Europe agissant au moyen de ses colonies, produira l'indépendance du Nouveau Monde : pacifiquement et sans conquête, au lieu des comptoirs de brigands de l'Afrique et de l'Asie, il s'établira des colonies de citoyens qui répandront les principes et l'exemple de la liberté, les lumières et la raison de l'Europe. Les efforts des tyrans et des prêtres seront vaincus par la force de la raison. Il y a aujourd'hui des rivalités entre nations ; mais c'est le faux intérêt de chaque nation qui produit des guerres : l'intérêt bien entendu doit « porter les peuples à resserrer entre eux les liens d'une fraternité universelle »[1] ; on a trop souvent opposé l'amour de la patrie à la philanthropie : il appartient à l'art social de produire une réconciliation que la religion n'a pas su effectuer[2].

En second lieu, l'avenir verra le progrès de l'égalité dans un même peuple ; on sait que le « progrès et la décadence de l'inégalité sociale sont la source presque unique des biens et des maux de l'homme civilisé[3] » ; il s'agit donc, sinon de faire disparaître, du moins de diminuer cette inégalité, que les lois et les institutions politiques n'admettent pas, mais qui, malgré elles, existe entre les hommes. Elle tient à trois causes principales : l'inégalité de richesse, l'inégalité d'état entre celui dont les moyens de subsistance, assurés pour lui-même, se transmettent à sa famille, et celui pour qui ces moyens sont dépendants de la durée de sa vie, ou plutôt de la partie de sa vie où il est capable de travail ; enfin, l'inégalité d'instruction[4].

1. *Esquisse*, Xe époque, VI, p. 239-244 ; et *Fragment de l'histoire de la Xe époque*, p. 541.
2. *Fragment, etc....* p. 554.
3. VII, p. 419.
4. VI, p. 244 et suiv.

Il ne faut pas songer à réaliser une égalité absolue ; « il serait absurde et dangereux » de vouloir supprimer ces inégalités qui ont des causes naturelles et nécessaires : elles diminueront continuellement, sans pourtant s'anéantir[1]. Ainsi, il est aisé de montrer que les fortunes tendent naturellement à l'égalité ; leur excessive disproportion doit promptement cesser, pourvu que les lois civiles ne créent pas des moyens factices qui continuent cette disproportion ; il faudra plus de simplicité dans les mœurs, la disparition de l'esprit d'avarice qui préside aux mariages[2]. — Il y a aussi une cause d'inégalité et de misère qui menace la classe la plus nombreuse et la plus active ; car tout dépend des risques à courir, selon que dure ou ne dure pas la vie du chef de famille ; il y a inégalité entre les hommes dont les ressources sont assujetties à ces risques et ceux dont les ressources ne le sont pas ; et comme cette inégalité dépend du hasard, on peut y remédier par le hasard ; Condorcet, voyant par avance la solution du problème qui nous préoccupe aujourd'hui, préconise la fondation, par « la puissance sociale » ou par l'initiative privée, de caisses de retraites par l'épargne, alimentées par l'argent de ceux qui meurent avant l'âge au bénéfice de ceux qui vivent, et la préparation d'un capital pour les travailleurs qui profiteront aussi des contributions de ceux auxquels le hasard n'aura pas permis d'atteindre le même âge[3]. — Enfin, il y a encore inégalité d'instruction. Or, il faut que l'individu soit instruit de façon à détruire toute dépendance forcée ou volontaire[4].

1. VI, p. 245 : « Et l'on ne pourrait même tenter d'en faire disparaître entièrement les effets, sans ouvrir des sources d'inégalité, plus profondes, sans porter aux droits des hommes des atteintes plus directes et plus funestes. »

2. VI, p. 245. Comme Condorcet, Mably avait vu l'impossibilité du communisme, et pensait que le législateur doit combattre le mal fait par la richesse, en contenant les passions, telles que l'avarice et l'ambition (*Entretiens de Phocion*. Amsterdam, 1763).

3. VI, p. 247.

4. « L'instruction publique est un devoir de la société à l'égard des

Des hommes ne peuvent consacrer, à leur instruction, que quelques années dans la jeunesse, et plus tard, quelques heures de loisir seulement ; mais il faut que chacun connaisse tout ce qui est nécessaire pour l'exercice de ses droits, et l'accomplissement de ses devoirs. « Certains hommes pourront avoir le désir d'être instruits par les autres, mais n'auront pas besoin d'être conduits par eux[1]. » Il n'est pas besoin de dogme philosophique ou politique, ni d'aucune espèce de catéchisme ; la raison de chacun doit avoir assez de force et de justesse pour diriger elle-même ses opérations, ou savoir s'appuyer sur celle d'autrui[2].

Ces diverses causes d'égalité s'unissent et se pénètrent ; elles ont une action réciproque l'une sur l'autre. Une instruction plus égale produit une certaine égalité dans l'industrie et, par suite, dans les fortunes ; et l'égalité des fortunes contribue, à son tour, à celle de l'instruction : l'égalité entre les peuples, et celle qui s'établit pour chacun, ont aussi une influence mutuelle[3] ; et, comme la Xe époque de la civilisation verra ces transformations, on peut dire qu'il lui appartient « de former la morale et la raison d'un peuple entier[4] ».

Ces réflexions amènent Condorcet à parler des dernières espérances, dont les précédentes ne sont qu'une condition : il s'agit du perfectionnement réel de l'homme qui, d'après Condorcet, sera la conséquence du progrès de l'instruction, et de la disparition de l'inégalité d'édu-

citoyens, dit Condorcet au début de son *Premier mémoire sur l'Instruction publique*. On sait l'importance que prit, à la fin du XVIIIe siècle, le problème de l'éducation. — Voir, à ce sujet, un chapitre dans le livre de M. Léon Cahen, *Condorcet et la Révolution française*. Paris, 1904 (pages 324-379).

1. VI, p. 249.
2. *Fragment, etc., etc....*, VI, p. 579-580.
3. *Esquisse*, Xe époque, VI, p. 254.
4. *Fragment, etc., etc....*, VI, p. 515.

cation entre les hommes. La science sera la cause du Progrès universel : voilà pourquoi Condorcet songe, après Bacon, à la création d'un conseil suprême pour les progrès des sciences [1] ; il pense que les savants créeront une opinion commune afin de grouper les volontés.

D'abord, nous pouvons compter sur la destruction des préjugés qui ont établi entre les deux sexes une funeste inégalité de droits [2]. L'infériorité prétendue du sexe féminin est loin d'être prouvée : tout au contraire, les femmes ont souvent donné l'exemple du mépris de la mort et de l'intrépidité [3], et il n'y a que des « sophismes ». qu'on peut employer pour excuser cette inégalité supposée [4] : car rien ne la justifie, ni l'organisation physique, ni la force de l'intelligence, ni la sensibilité morale. Il n'est même pas nécessaire qu'il y ait une instruction spéciale pour les femmes [5] ; ce préjugé d'inégalité une fois détruit, on verra augmenter le bonheur des familles et, par une de ces conséquences réciproques dont a déjà parlé Condorcet, l'instruction deviendra générale.

Pour que la science se répande et soit efficace, il faut perfectionner les moyens d'instruire les hommes : il faut d'abord qu'on se préoccupe d'améliorer les méthodes techniques, et cela surtout en vue des hommes qui n'ont pu s'élever assez au-dessus de l'instruction élémentaire, et qui doivent retrouver à volonté dans des tableaux très clairs les connaissances utiles pour la vie commune. En second lieu, la création d'une langue universelle permet-

1. *Fragment sur l'Atlantide.*
2. *Esquisse,* Xe époque, VI, p. 264.
3. *Fragment sur l'Atlantide,* VI, p. 636.
4. *Ibid.*, p. 264. « On a vainement essayé d'excuser par des sophismes l'inégalité entre les sexes. » De qui Condorcet veut-il parler ? Selon De Bonald (*Observations sur un ouvrage de Condorcet,* p. 322), ce serait de Rousseau, qui, dit-il, « a développé la différence que met la nature et la raison entre les devoirs de l'homme et de la femme, considérés en société naturelle » (*Ibid.*).
5. *Premier mémoire sur l'instruction publique,* VII, p. 216-220.

trait d'avoir des signes pour les idées qui se trouvent dans l'entendement de tous les hommes, et servirait à la vulgarisation des idées et des découvertes scientifiques[1]. Dans le même sens, Condorcet pense qu'une application plus générale et plus philosophique des sciences de calcul à toutes les connaissances humaines produira le progrès scientifique[2].

L'instruction doit donc se répandre ; il faut éclairer la génération contemporaine. Autrefois il était permis, utile peut-être, d'émouvoir le peuple. Aujourd'hui, nous lui devons de ne chercher qu'à l'éclairer[3]. Ce progrès des lumières amènera un autre progrès de l'humanité. Les peuples apprendront à disposer eux-mêmes de leur sang et de leurs richesses : on considérera la guerre comme le fléau le plus funeste et comme le plus grand des crimes : on comprendra qu'on ne doit pas ruiner les nations sous prétexte de les enrichir : et, pour atteindre ce but, il ne suffit pas de faire des projets de paix perpétuelle, qui ont « occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes[4] » : il faut des institutions qui, sortant de la nature même de l'homme, accéléreront la fraternité des nations.

C'est grâce à l'instruction que se formeront de meilleures institutions politiques ; les lois respireront, de plus en plus, la justice, l'humanité, le respect pour le malheur[5] ; on enseignera à chaque individu l'art de diriger ses opérations et on lui en fera contracter l'habitude[6] : et il verra quelles sont pour lui les conséquences éloignées et durables de ses actions, quelle est aussi leur probabilité[7]. Ce sera

1. VI, p. 270-271.
2. VI, p. 254.
3. VII, p. 474 (*Mémoire sur l'instruction publique*).
4. VI, p. 265.
5. *Fragment, etc...*, p. 554.
6. *Ibid.*, p. 580.
7. *Ibid.*, p. 560.

donc une meilleure organisation de la vie, surtout quand auront disparu les préjugés, les superstitions et les absurdités religieuses.

Tout en décrivant ainsi les progrès futurs de l'humanité, Condorcet ne voudrait pas qu'on crût qu'il se livre à des « rêves philanthropiques » ; il ne s'abuse pas en croyant que ses plans d'instruction obtiendront partout, dès les premiers instants, un succès égal et complet ; sachant que les améliorations se produisent progressivement, il se dit que ces procédés employés sur une génération le seront encore avec plus de succès par elle sur la suivante, et ainsi de suite, de sorte qu'une d'elles sera conduite bien près du but [1]. C'est avec la Révolution française, que commence, pour Condorcet, une série de changements vers le mieux, au bout de laquelle la stupidité et la misère ne seront plus que des accidents et non l'état habituel d'une portion de la société [2].

Enfin, le problème de la perfectibilité de l'espèce humaine consiste à « rendre la justesse d'esprit, une raison indépendante et saine, une conscience éclairée, une soumission habituelle aux règles de l'humanité, à la justice, des qualités presque universelles [3] » ; ce sera l'âge d'or, caractérisé par l'union de tous les esprits contre les erreurs et les tyrannies ; et la conséquence naturelle du Progrès décrit par Condorcet sera que les grandes vertus deviendront de moins en moins nécessaires ; les bonnes actions seront si communes, qu'il ne s'offrira point d'occasion pour en faire de grandes ; tout ce qui est honnête y sera facile ; et l'histoire ne présentera plus d'actes d'héroïsme ; car la perversité, qui rend les grands sacrifices nécessaires, y sera inconnue. Ainsi le but de la morale,

1. *Fragment, etc...*, VI, p. 590.
2. *Esquisse*, X^e^ époque, VI, p. 238.
3. *Fragment, etc...*, VI, p. 595.

de l'art social doit-il être de rendre inutiles, et non de rendre communes, les grandes vertus [1].

Enfin, il y a, selon Condorcet, une raison pour laquelle nous devons compter sur les progrès futurs de l'humanité. Ce Progrès à venir ne sera pas produit par la même intelligence, que celle qui est capable d'en produire aujourd'hui ; car notre organisation elle-même change, s'améliore ; l'éducation, en perfectionnant nos qualités, influe sur notre organisation, la modifie et la perfectionne [2] ; « les hommes ne pourront devenir meilleurs, sans voir la route de la justice s'aplanir de plus en plus devant eux [3]. » Nous savons aussi que la durée moyenne de la vie humaine doit croître sans cesse [4] ; et, comme peut-être les lois générales de la nature n'ont pas fixé un terme au delà duquel elle ne puisse s'étendre, qui sait jusqu'à quel point se développera la « chaîne éternelle des destinées humaines ? »

En décrivant ainsi les progrès futurs de l'humanité, Condorcet se laisse parfois entraîner par un enthousiasme bien compréhensible chez un homme qui a vu s'accomplir tant de changements scientifiques, politiques, sociaux. Il ne sait pas s'il verra « ces temps plus heureux » qu'il décrit, mais il a la satisfaction « d'en avoir accéléré de quelques instants l'époque trop éloignée [5] » ; le XVIIIe siècle a tellement perfectionné le système général des connais-

1. *Esquisse*.... VI, p. 262, 595 ; *Fragment sur l'Atlantide*, VI, p. 628 : « Qui sait s'il n'arrivera pas un temps où nos intérêts et nos passions n'auront sur les jugements que dirige la volonté, pas plus d'influence que nous ne les voyons en avoir aujourd'hui sur nos opinions scientifiques ; où toute action contraire au droit d'un autre sera aussi *physiquement impossible* qu'une barbarie commise de sang-froid l'est aujourd'hui à la plupart des hommes ?

2. *Esquisse*, Xe époque, VI, p. 275.

3. *Ibid.*, *Fragment de l'histoire de la Xe époque*, VI, p. 596.

4. VI, p. 274. On trouve la même idée dans Godwin. Cf. Cestre, *op. cit.*, p. 95.

5. *Vie de Turgot*, V, p. 233, sqq.

sances humaines qu'il n'est plus au pouvoir des hommes d'éteindre cette grande lumière[1]. Prévoyant la Révolution, craignant qu'elle ne soit pas pacifique, Condorcet disait déjà : « Qu'importe la vie de quelques hommes auprès des biens éternels qui en naîtraient ! » Il a confiance dans le Progrès. On ne saurait trop considérer la grande idée qu'il a su mettre en lumière, idée vraiment morale : la substitution de la raison et du droit à la force primitive ; il a montré combien il y avait loin de l'homme d'autrefois, faible, isolé, se distinguant à peine des quadrupèdes à la réunion imposante de plusieurs millions d'individus moraux et civilisés[2]. Il a indiqué sa voie à la démocratie contemporaine, et prévu les problèmes sociaux qui devaient nous préoccuper. Se rencontrant avec Kant, il pense que le perfectionnement de la raison est un moyen d'affranchissement humain ; en cela il a peut-être été trop exclusif, et n'a pas vu que la raison seule et « les lumières » ne suffisent pas à l'amélioration des individus. Mais il a vu l'influence que pouvaient et que devaient avoir les penseurs sur les destinées d'un peuple ; il en a été lui-même un admirable exemple ; pour cela seul, il restera encore aujourd'hui un modèle pour tous ceux qui croient avoir une influence sur l'avenir de leur pays ; et il est à souhaiter que notre démocratie comprenne le mot qui résume ses idées sur l'action sociale et le Progrès : « Toute société qui n'est pas éclairée par des philosophes est trompée par des charlatans[3]. »

1. *Discours à l'Académie française.*
2. *Esquisse, Fragment de l'histoire de la X^e^ époque,* VI, p. 595.
3. XII, p. 612.

---

## CHAPITRE III

### CONCLUSIONS DU LIVRE NEUVIÈME

Nous avons vu comment, dans les œuvres des Encyclopédistes, et dans l'*Esquisse* de Condorcet, se précise l'esprit de réforme qui est le caractère essentiel de la Révolution. Déjà, au moment où paraissaient les premiers volumes de l'*Encyclopédie,* qui était considérée comme un ouvrage immortel, certains esprits prévoyaient les conséquences qu'il aurait au point de vue intellectuel et politique. Grimm écrivait, en 1754, qu' « à la fin du siècle, on verra les obligations infinies que la nation aura à l'*Encyclopédie* ». Il ne craint pas d'ajouter, quelques mois plus tard, que « l'ouvrage fera la gloire de la nation et du siècle qui l'ont vu naître[1] ». L'*Encyclopédie* annonçait le Progrès, c'est-à-dire la transformation de la société dans ses conditions politiques et économiques. Ses auteurs s'inspirent d'un idéal qui n'est autre que le triomphe de la raison et ils essaient, par leurs écrits, de faire les convictions de ceux qu'ils sentent devoir être appelés à conformer les institutions politiques à leur idéal[2]. Ils re-

1. Grimm, *Correspondance,* t. II, p. 340, 408.

2. D'Holbach, *Système de la Nature,* t. II, p. 446 : « O Nature, souveraine de tous les êtres ! et vous ses filles adorables, Vertu, Raison, Vérité, soyez à jamais nos seules divinités : c'est à vous que sont dus l'encens et les hommages de la terre. » — La secte des Illuminés, fondée en 1776, se proposait la transformation pacifique du genre humain, et portait aussi le nom d'*ordre des perfectibilistes.*

jettent la tradition qui devient, pour eux, synonyme d'ignorance et de mal ; ils veulent délivrer l'esprit des entraves du passé. Aussi, tous ont-ils affirmé qu'il doit y avoir une rénovation de la société, une ère de bonheur qui est proche. Pour Condorcet, elle doit suivre de près le bouleversement auquel il a assisté.

Tous ces penseurs continuent la tradition cartésienne ; et, bien que la philosophie de la sensation ait dominé au XVIII[e] siècle, partout se fait sentir l'influence de la théorie qui proclamait l'indépendance et la suprématie de la raison. On reconnaît que l'esprit de Descartes est « immortel », qu' « il se répand de nation en nation et de siècle en siècle » ; on le compare et on le juge supérieur à celui de Leibnitz[1]. Ne retrouvera-t-on pas la pensée cartésienne même chez ceux qui paraissent lui être opposés, chez des sensualistes comme Condillac, chez les Idéologues[2] ?

Les Encyclopédistes ont rendu hommage à Descartes, Condorcet l'a reconnu comme son maître ; et la Révolution qui proclama l'égalité des droits des hommes a pris cette idée dans Descartes qui avait affirmé l'égalité de la raison humaine dans tous les esprits ; au principe de la valeur intellectuelle de l'individu, fondément de la philosophie cartésienne, la Révolution ajoute celui de la valeur politique, sur lequel repose la démocratie moderne.

1. Voir l'*Éloge de Descartes*, par Thomas, qui avait pris lui-même aux Encyclopédistes, la croyance au Progrès par la raison (Brunel, *Les Philosophes et l'Académie française au XVIII[e] siècle*. Paris, 1884, p. 124) : « Il a eu l'éclat et l'immensité du génie de Leibnitz, mais bien plus de consistance et de réalité dans sa grandeur. » Grimm (*Correspondance*, septembre 1765, VI, p. 355) met une sourdine à ces éloges de Thomas ; il dit que la révolution attribuée à Descartes « a été plutôt l'ouvrage des siècles et de l'effort général de toutes les têtes », et que Descartes a « payé son contingent dans cette fermentation générale qui s'était emparée de tous les esprits de l'Europe. » Cf. Voltaire, Lettre à M. Thomas, 22 septembre 1765 : « On ne lit plus Descartes ».

2. Voir Picavet, *Les Idéologues*, introduction et p. 4-5.

Cependant, même au moment où paraissaient les ouvrages des Encyclopédistes, et dans leur monde, on pourrait trouver certaines résistances à cette idée qui devait être l'œuvre du siècle. La *Correspondance* de Grimm est, à ce sujet instructive ; elle reflète, selon nous, les idées répandues dans un certain milieu, les idées qui se discutaient ; Grimm ne parle pas toujours en son propre nom ; on sait même, que, parfois, il a passé la plume à des collaborateurs bénévoles ; aussi, est-ce une raison de plus pour voir, dans les seize volumes de la *Correspondance,* la marche au jour le jour de l'opinion philosophique ; et, pour ce qui concerne l'idée de progrès, nous y apercevons les fluctuations qu'elle subissait dans le monde intellectuel, dont Grimm devait être souvent le porte-parole.

Grimm pense qu'il y a une loi qui règle de toute éternité la marche et la conduite de l'esprit humain, et il va même jusqu'à affirmer le déterminisme des faits sociaux, qu'il compare aux phénomènes physiques[1]. Il proteste contre l'hypothèse de l'état de nature[2], et, il compte sur une longue suite de plusieurs siècles pour que se réalise la civilisation ; l'homme peut se perfectionner, il « éprouve des révolutions étonnantes et continuelles », tandis que la bête reste toujours la même ; mais Grimm ne paraît pas bien sûr de l'opinion qu'il avance[3]. Même indécision

1. *Correspondance*, t. X, p. 464. Cf. t. V, p. 470 : « Ce que je sais, c'est qu'une bombe, poussée hors de son mortier par une telle force de poudre, eu égard à une telle résistance de l'air décrit nécessairement une telle parabole. Elle s'élèvera à une telle hauteur, mais, lorsqu'elle y sera arrivée, il faudra bien qu'elle descende. Voilà l'image et l'histoire des empires. Celui qui arrêterait la bombe au point de sa plus grande élévation serait un Dieu ; celui qui l'entreprend, soit en agissant, soit en écrivant, n'est qu'un fou. »

2. *Ibid.*, juillet 1762 (t. V, p. 123) : « Reprocher au genre humain l'état de société est, au moins, aussi philosophique que de blâmer un vieillard de soixante ans d'avoir troqué de beaux cheveux châtains contre une chevelure grise. »

3. *Ibid.*, t. II, p. 318 ; t. III, p. 52. Plus tard, Grimm — ou son successeur — soutiendra la thèse contraire de la perfectibilité des animaux, à

en ce qui concerne la question relative à la supériorité des modernes sur les anciens. Il pense qu'on peut, en deux mots, résoudre ce problème : du côté des sciences qui dépendent de l'exactitude des observations, des découvertes, du temps, nous sommes plus avancés que les anciens. Il n'en est pas de même du côté du génie et de « tout ce qui est du ressort de l'esprit ». Mais il estime que cette concession n'est pas suffisante, et il reconnaît que, par l'étude des anciens, on constate que tout a été pensé avant nous et que les anciens avaient pressenti presque toutes les vérités que l'on a constatées depuis[1]. Ceci n'était pas flatteur pour les Encyclopédistes, ses amis. Passe encore pour la valeur des productions littéraires ; l'attitude de Grimm n'est pas plus bienveillante, quand il s'agit d'estimer les relations sociales. Ne comprenant pas la misanthropie de Rousseau, il veut rendre justice au genre humain, et proclamer les bienfaits de la société ; mais il n'est pas aussi optimiste que l'étaient ceux qui annonçaient le triomphe de la raison, et le bonheur de l'humanité ; sachant quelles difficultés on a à vaincre, pour qu'une réforme se réalise, il craint de voir s'éteindre la lumière qui commençait à se répandre ; « le nombre des bons esprits est toujours excessivement petit[2] ». Il faut l'apparition du livre de Beccaria pour lui faire penser que, cependant, la raison progresse, et qu'à la force des armes succédera enfin la force des opinions ; il n'a guère confiance dans les projets de paix perpétuelle ; et, quand

propos de cette question que Mme d'Épinay avait posée à l'abbé Galiani (*Correspondance*, juin 1776, t. XI, p. 277. Cf. Condorcet, *Éloge de M. de Buffon*, *Œuvres*, t. III, p. 343).

1. *Correspondance*, décembre 1754 (t. II, p. 455) ; octobre 1765 (VI, p. 375). Cf. *Ibid.*, novembre 1759 (t. IV, p. 153), où Grimm prétend que l'invention de l'imprimerie a fait baisser le niveau des productions littéraires, et que la multiplication des livres a été nuisible au goût.

2. *Ibid.*, t. VI, p. 54-44 : « La raison a peu de défenseurs dont elle puisse se glorifier », et t. VI, p. 26. — Cf. III, p. 327 et 474 ; IV, p. 240 ; V, p. 99 ; VI, p. 22, 170, 377, 422.

Condorcet est reçu à l'Académie française, en 1782, le continuateur de Grimm tourne en ridicule le ton de son discours, trouve qu'il exagère le peu de progrès que nous avons faits et le peu de progrès que nous pouvons faire encore : il blâme son « ivresse philosophique », son excès d'enthousiasme[1]. Enfin Grimm est opposé à ceux qui marchaient sur les traces des philosophes du Progrès et prétendaient améliorer la condition des hommes, c'est-à-dire aux Économistes. Sachant les difficultés de la science politique, la prudence qu'il faut montrer en interprétant ses résultats hasardés et arbitraires[2], il ne manque pas une occasion de décocher ses traits acerbes contre ces penseurs « orgueilleux, impertinents », contre cette « secte impérieuse et arrogante de myopes[3] » ; il n'ajoute pas confiance à leurs affirmations ; ce n'est pas la population qui fait le bonheur d'un État ; et il donne plutôt raison à Rousseau, contre l'auteur des *Intérêts de la France mal entendus,* qui avait les idées des Économistes, en déclarant que les États petits et pauvres sont heureux[4].

La doctrine indécise qui apparaît dans cette longue *Correspondance* nous montre donc que l'idée de Progrès subissait le choc de la discussion. C'est là un fait qui n'a rien d'étonnant. Ces discussions, ces hésitations dont nous trouvons la trace dans l'œuvre de Grimm étaient faites pour pousser les philosophes du Progrès à fortifier leur doctrine. Ils devaient nécessairement se demander comment se ferait la transformation sociale, et s'il suffisait, comme Voltaire l'avait fait, de s'enthousiasmer pour la civilisation contemporaine, en chantant ses louanges

1. *Ibid.*, XIII, p. 85.
2. *Ibid.*, t. III, p. 379 ; VII, p. 130.
3. *Ibid.*, t. VIII, p. 417 et suiv. ; III, p. 288 ; VII, p. 112, 130.
4. Cet auteur est Ange Goudar (*Correspondance*, III, p. 207, 288, 294). Grimm trouve médiocre le livre de Condillac, *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre,* 1776 (*Ibid.*, XI, p. 53) ; il se moque aussi de la canonisation de Quesnay (*Ibid.*, XI, p. 39).

sur tous les tons. La pensée de Voltaire était, à tout prendre, un peu simpliste ; elle était celle d'un homme heureux. Les Encyclopédistes, nous l'avons vu, cherchaient un remède aux maux de la société dans un changement de mœurs ; aussi eux, réformateurs, confiants dans la possibilité de l'amélioration sociale, se rapprochent-ils de celui qu'on jugeait trop facilement comme un destructeur de l'ordre social, et dans lequel on ne voyait pas toujours le fondateur d'une société nouvelle et meilleure, c'est-à-dire, de Rousseau. En effet, Rousseau apparaissait tout autre qu'au moment où il publiait les *Discours* ; en 1770, son ennemi, Grimm, regrette qu'il n'ait pas pu jouer, dans son siècle, le rôle auquel il était appelé[1] ; en 1782, la *Correspondance* constate qu'il a plus d'admirateurs qu'autrefois, des disciples, des adorateurs fanatiques[2] ; et sa popularité ne fera que s'accroître[3]. Aussi d'Alembert, d'Holbach s'opposent bien aux théories pessimistes sur les sciences et les lettres, protestent contre les éloges donnés à la vie sauvage, mais ils sont d'accord avec Rousseau contre ce qui leur paraissait à tous le mal essentiel de la société, contre le luxe excessif et désordonné qui s'étalait dans la France de Louis XV. Le spectacle de cette cour luxueuse et débauchée, servant de modèle à la société riche, à la bourgeoisie et même aux ouvriers les amenait à des réflexions relatives aux réformes possibles ; et, avant tout, ils demandaient le retour à la vie simple, l'établissement des fortunes médiocres ; d'Holbach juge le luxe

1. *Correspondance*, février 1770 (t. VIII, p. 463) : « Il aurait joué un grand rôle il y a deux cents ans ; comme réformateur, il aurait pu être l'âme d'une révolution générale ; dans ce siècle il meurt oublié en Dauphiné, sans avoir produit un effet mémorable. »

2. La comédie de Palissot, *Les Philosophes*, reprise en 1782, n'eut aucun succès. C'est l'année de l'apparition des *Confessions*.

3. Mme de Staël écrit en 1789 : « Tout le monde a adopté le système physique d'éducation de Rousseau » (*Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau*) ; et, la même année, l'Académie française propose l'*Éloge de Rousseau*, comme sujet du prix d'éloquence.

corrupteur de la société, et d'Alembert réclame des lois pour entraver son développement. La société nouvelle devra s'organiser, pensent-ils, grâce à une nouvelle répartition et à une réglementation de la richesse, dont ils voient surtout les fâcheuses conséquences morales et sociales[1].

En cela, les Encyclopédistes résument l'effort de réformation du XVIII[e] siècle.

L'idéal est le même pour les Encyclopédistes et pour Condorcet, D'Alembert reconnaît, comme l'auteur de l'*Esquisse*, qu'il y a eu, dans l'histoire de l'humanité, une période où la vie intellectuelle s'est arrêtée, qu'il y a eu mille ans de barbarie et que le rôle de l'âge moderne, c'est de renouer, par-dessus le moyen âge, la tradition de la vie ancienne. Témoins et admirateurs des conquêtes de l'esprit moderne, ils ont confiance dans les progrès de la raison, dans l'instruction comme moyen pour atteindre le bonheur. De là, les réformes qu'ils demandent, les projets qu'ils ont esquissés, les théories exposées dans les livres si curieux d'Helvétius et de d'Holbach. Ce sera aussi l'idée de Condorcet, malgré le tempérament qu'il apporte à une affirmation qui a pu lui paraître trop absolue.

Enfin, tous ces penseurs songent à la réalisation de la paix entre les peuples, et, par là, ils se rattachent à la tradition d'un théoricien du Progrès, de l'Abbé de Saint-Pierre, dont les nombreux projets peuvent être considérés

1. Cf. les réflexions sceptiques de Grimm, aux yeux duquel la discussion relative au luxe et à son caractère utile ou nuisible est une dispute inutile (*Correspondance*, mars 1764, à propos de l'*Essai sur le luxe* de Saint-Lambert, t. V, p. 465); car le luxe s'établit nécessairement, indépendamment des volontés d'un peuple; « on n'a pas avancé le bonheur du genre humain d'un pouce » (*Ibid.*, V, p. 156); et « déclamer contre un peuple qui vit dans le luxe, c'est déclamer contre un malade de ce qu'il a la fièvre » (*Ibid.*, III, p. 48).

comme la première esquisse des réformes réclamées par les hommes de la Révolution. Le XVIII[e] siècle eut le culte de la nature et la foi dans la science. Quand les Encyclopédistes font l'inventaire des connaissances acquises de leur temps, ils pensent ainsi faciliter les progrès ultérieurs ; et Condorcet les glorifie, parce qu'elles doivent conduire au bonheur. Si ces philosophes se soucient des questions relatives à l'origine de la société, de la morale, s'ils se demandent ce qu'ont été les hommes avant eux, ils pensent aussi à ce qu'ils seront plus tard.

Si nous voulons faire un retour en arrière, nous apercevons facilement comment l'œuvre des philosophes du Progrès s'est trouvée d'accord avec l'état des esprits en France dans la seconde moitié du siècle. Depuis 1750, s'était élevé ce qu'on a nommé « l'empire de l'opinion publique » ; les hommes de lettres qui en furent les organes et les arbitres avaient conquis une notoriété dans la société ; ils étaient devenus une puissance[1] ; ils entrevoyaient même l'établissement d'une république européenne, où les écrivains, maîtres de l'opinion, le seraient aussi du gouvernement[2]. La bourgeoisie profita de la culture philosophique ; et à la veille de la Révolution, elle lisait les nombreuses brochures où étaient discutées les questions les plus importantes du droit public, et qui n'étaient que des moyens de vulgarisation pour les idées renfermées dans des ouvrages trop volumineux pour être connus de tous. La Révolution se fit à la fois par les écrits des philosophes et par la poussée de l'opinion publique. Il n'est pas tout à fait exact de dire que « les philosophes

1. Thomas, *Discours de réception à l'Académie française*, janvier 1767. Cf. Grimm, *Correspondance*, t. VII, p. 213 et suiv.

2. D'Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, 1752 ; Raynal, *Histoire du Stathoudérat*, 2[e] édit., 1774. Cf. Grimm, *Correspondance*, t. XV, p. 32, 134.

ne firent que rassembler en corps de doctrine des idées qui fermentaient de toutes parts[1]; » sans eux, la Révolution se serait peut-être faite; en tous cas, elle se serait faite autrement, et ne représenterait pas aujourd'hui l'ensemble des grandes idées dont elle est le symbole. Elle a surtout été produite par le contraste des faits de la vie publique et de l'idéal nouveau propagé par la philosophie.

On ne peut nier qu'il y ait eu un mouvement d'opinion en faveur des réformes: l'émeute du 16 mai 1750, la résistance du Parlement, qui, selon le mot de Louis XV, se croit « l'organe de la nation, le dépositaire de la liberté, » les remontrances de 1754, l'affaire La Chalotais sont autant de faits montrant l'effervescence qui régnait dans les esprits. Le pouvoir de la royauté était affaibli; des contemporains, comme d'Argenson et Barbier le constatent à diverses reprises. On a de la sympathie pour le gouvernement d'Angleterre. L'exagération du luxe, la cherté de la vie pour le peuple, le mauvais état des finances font penser que l'État est très prochain de sa ruine; et, depuis bien longtemps, « on se mêlait de raisonner en pleine table, devant les valets, dans les promenades, les cafés publics, en plein parterre d'opéra[2]. » On prononce même le mot de Révolution: en 1752, d'Argenson disait: « L'opinion chemine, monte et grandit, ce qui pourrait commencer une révolution nationale[3]. » Barbier est plus terre à terre: il juge tout en bourgeois, sans se préoccuper des changements moraux qui se produisent autour de lui; mais, à propos des affaires du Parlement, en 1763, il croit que « cela ne peut être suivi que d'une révolution générale dans l'État, qui serait un événement très dangereux[4] »;

1. Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution.*
2. Voir *Journal de Barbier*, 1748 et passim.; Mirabeau, *Théorie de l'Impôt*, 1760.
3. D'Argenson, *Mémoires*, t. VII, p. 118, 294.
4. *Journal*, t. VIII, p. 88.

c'est aussi l'opinion d'un étranger, observateur impartial[1] ; un prêtre même prononce en chaire le mot de révolution[2] ; d'Alembert en parle[3]. Enfin on se sert des mots d'État, de Nation, qui n'étaient pas encore employés. On parle de républicanisme et de gouvernement républicain ; et chose curieuse, l'apparition de ces expressions coïncide avec la publication des premiers volumes de l'*Encyclopédie*[4]. De même, les *Mémoires* de Bachaumont sont animés par la foi au Progrès ; et l'auteur, au milieu des anecdotes et des incidents de la polémique littéraire, laisse entrevoir l'espérance de quelque chose de nouveau.

Plus on avance dans le siècle, plus l'audace devient grande ; si, en 1722, comme en témoigne Barbier, on ne devait pas parler du gouvernement dans les cafés, plus tard l'esprit nouveau se pose en vainqueur : suivant le mot du maréchal de Richelieu, on prend l'habitude de « parler tout haut, » les journaux se multiplient. Malgré la lutte des classes, on ne parle que d'humanité[5]. Il y a un élan

1. Lord Chesterfield, *Lettres*, édit. 1842, II, 261 : « Les remontrances du Parlement tendent à ce que nous appelons ici les principes de la Révolution. »

2. D'après Barbier (*Journal*, 23 juillet 1763, t. VIII, p. 90), un curé de Sainte-Marguerite, Labatte, prêtre de Saint-Eustache, parlait des persécutions contre les monastères et la religion. « Tôt ou tard, la révolution éclatera dans un royaume où le sceptre et l'encensoir s'entre-choquent sans cesse ; la crise est violente, et la révolution ne peut être que très prochaine. »

3. *Destruction des jésuites* : « Le milieu du siècle paraît destiné à faire époque dans l'histoire de l'esprit humain par la révolution qui semble se préparer dans les idées. »

4. D'Argenson, *Mémoires*, 1747, 1752 ; Barbier, *l. c.*, 1er juillet 1752, t. V, p. 253 : « Tous ceux du parti janséniste ou un peu républicains..... » Un réformateur, comme d'Holbach, pensait cependant que des progrès sociaux pouvaient être réalisés sous un régime monarchique (*Éthocratie*, ch. I, p. 6 ; *Système Social*, 2e p., ch. I, p. 17. [Cf. Grimm, *Correspondance*, septembre 1789, t. XV, p. 503 : « Un despote qui serait un Phocion, un Aristide, un Marc Aurèle, rendrait un État des plus heureux, plus heureux qu'une république »].

5. Diderot parlait du « siècle de la bienfaisance et de l'humanité ». Mercier qui reflète les idées courantes, dit aussi : « le mot humanité est le plus beau de la langue française », « le plus grand crime, c'est la dureté du cœur. »

d'optimisme et de philanthropie; en 1780, Monthyon fonde les prix de vertu. Il se produit des réformes charitables, effet des progrès scientifiques qui perfectionnent la médecine et mettent en relief le rôle de l'hygiène[1], et il se répand même l'idée que l'État a un devoir envers les faibles. Ce sont là les résultats des opinions philosophiques répandues depuis l'époque de l'Abbé de Saint-Pierre, puis précisées par Rousseau, les Encyclopédistes. Morelly, Mably. Ces opinions se retrouveront dans les cahiers des États Généraux. Généralement rédigés par des avocats connaissant les souffrances du peuple, ils expriment le mécontentement[2].

Après la Révolution, un philosophe comme Condorcet, pensera que l'on peut tranformer l'humanité et la conduire au bonheur. Les espérance prophétiques de Condorcet constituent, comme nous l'avons vu, une doctrine positive du Progrès; dans son œuvre, comme dans la Révolution, se résume l'action du xviii^e siècle.

1. Voir Camille Bloch, l'*Assistance et l'État en France à la veille de la Révolution*; en particulier, livre II. Paris, 1908.

2. Loustalot (Les Révolutions de Paris, *Journal*, 1789) comparait la France « à ce vaste champ qu'Ezéchiel vit couvert de corps morts, lesquels servaient de pâture à des vautours. »

# CONCLUSION

# CONCLUSION

Nous sommes arrivés au terme de notre étude ; et à travers toutes les doctrines qu'il nous a été donné de parcourir, nous avons constaté quelle importance avait prise l'idée de Progrès à la fin du XVIII[e] siècle. On peut dire, sans exagération, qu'elle est à ce moment une grande manifestation de l'esprit humain ; et il est permis de pressentir qu'elle servira de base nécessaire à toute véritable science sociale. L'histoire des idées politiques au XIX[e] siècle nous montrerait les efforts qu'ont faits les penseurs pour établir cette nouvelle science ; et en se rappelant les grands événements politiques que cette idée a suscités, on fera de l'idée de Progrès, un dogme, une religion ; on tentera de lui donner une précision toute scientifique ; on parlera du Progrès dans tous les domaines de l'existence, dans la nature et dans la société, dans la formation des mondes comme dans la formation des civilisations [1]. En cela, on ne gardera pas intact l'héritage de Voltaire, de Condorcet et de Kant. Mais nous n'avons pas le dessein de suivre ici la fortune de l'idée de Progrès au XIX[e] siècle,

1. Voir surtout Comte, *Cours.....*, 47[e] leçon, t. IV, p. 183 ; Pierre Leroux, *Réfutation.....*, passim. ; *La loi de continuité.....*, dans la *Revue Encyclopédique*, t. LVII, p. 501, 507 ; et *Revue Encyclopédique*, t. LX, préface.

encore moins d'apprécier la valeur des doctrines qu'elle a provoquées.

Notre étude a fait voir en quoi l'idée de Progrès qui a trouvé son éclosion suprême dans le XVIII[e] siècle est, à bien des égards, une idée française ; et la seule manifestation de cette idée dans les nombreux ouvrages de ce siècle suffit à montrer la valeur morale et sociale de la France, toujours dévouée aux grandes idées. C'est notre pays qui s'est attaché à la pensée d'une rénovation ; il a justifié le mot de Kant qui disait : « La France est la terre de l'enthousiasme » ; et il n'y a rien d'étonnant que le pays où s'est développée, avec Descartes et Condorcet, l'idée de la perfectibilité ait été celui que tous ont considéré comme digne de montrer aux autres l'idéal de la pensée et de l'action.

Cet idéal est celui du XVIII[e] siècle, dont l'œuvre, jugée sévèrement par des esprits prévenus, n'a pas consisté uniquement en efforts continuels pour détruire. Le XVIII[e] siècle n'a pas seulement *critiqué*, comme on l'a soutenu ; profitant de la puissance successive et collective du genre humain, il a laissé au monde une trace de son action féconde ; c'est l'idée de Progrès qui s'est réalisée dans la Révolution et dans le régime moderne.

## I

Nous ne tenterons pas de construire ici une théorie du Progrès, et de refaire après tous les grands penseurs, un plan d'organisation sociale. Il nous suffit de connaître ce qu'on a pensé avant nous. N'a-t-on pas dit avec raison qu'il était plus important de savoir ce que l'esprit humain a pensé sur un problème que d'avoir un avis sur ce problème ? et en admettant même que l'effort des intelligences ait été vain, l'œuvre de l'historien donne lieu encore à

un spectacle instructif. Car, même si l'on reconnaît que les problèmes se posent aujourd'hui autrement qu'ils se sont posés jadis, on ne peut pas soutenir que nous n'avons rien à apprendre de l'histoire.

Notre étude nous a d'abord montré que l'idée de Progrès n'est pas comme on le croit parfois, le privilège de l'ère moderne. Elle s'est manifestée depuis l'antiquité ; semblable au feu divin des Stoïciens, répandu dans toutes choses, cette idée circule à travers de nombreuses théories de philosophie politique ; elle les anime, et les éclaire. Rares sont les penseurs qui se sont laissés aller à la doctrine du retour éternel des choses ; séduisante au premier abord, parce qu'elle assimile le cours des choses sociales au mouvement qui parut fondamental aux premiers savants, le mouvement des astres, elle renferme en réalité une idée de désespérance. Si elle s'applique aux êtres inanimés qui composent notre système solaire, elle ne saurait s'appliquer à nous-même, au monde social qui serait sans but. La loi même de la pensée se refuse à concevoir la possibilité de deux mondes qui ne se distingueraient que par leur simple place dans le temps. Pour trouver l'identité il faut se résigner à rester dans l'abstrait ; dès qu'on observe le *réel*, on rencontre l'*unique* et le *singulier*.

Au lieu de cette idée de l'immobilité cachée sous des changements apparents, l'histoire nous a montré qu'on a conçu le monde social dans un devenir continuel : l'absolu, chimère inaccessible, fait place au relatif, essentiel à l'esprit humain. Partout nous avons constaté l'importance de l'idée de Progrès. Mais, cette idée n'a pas toujours été comprise de la même façon. Platon, Th. Morus, Campanella pensent à un Progrès immédiat et croient possible de réformer subitement la société ; ils se perdent dans les utopies. D'autres, comme Lucrèce, se contentent de décrire le cours passé des choses, en montrant la liai-

son des moments successifs. Mais, ce n'est pas là, selon nous, la façon vraie de comprendre le Progrès ; ce n'en est pas la notion féconde : et il est à regretter que la langue, et l'usage courant de la pensée permettent de confondre des conceptions parfois si différentes. Le véritable philosophe du Progrès est celui qui, tout en reconnaissant parfois les améliorations que révèle le passé, n'est pas cependant satisfait du présent où aboutit ce passé, le juge inférieur à ce qu'il pourrait et devrait être, et *conçoit* alors un état supérieur. Ainsi, des Prophètes hébreux à Condorcet, en passant par Roger Bacon, Bodin, François Bacon, Descartes, l'Abbé de Saint-Pierre, Rousseau, Price et Priestley, les Encyclopédistes et Kant, l'idée de Progrès se complète, se précise. Nous nous représentons facilement la situation intellectuelle de ces penseurs ; ils ne craignent pas d'entrer en lutte avec la civilisation de leur temps, parce qu'ils veulent en préparer une autre. Un penseur comme Voltaire songe bien à l'avenir ; mais il se montre parfois trop satisfait du présent ; et, pour lui, l'idée de réforme n'est pas une force agissante, comme elle l'est pour Rousseau, par exemple. Les hommes qui ne craignent pas de blâmer le présent en annonçant des temps meilleurs, sont les véritables messagers de Bonne Nouvelle pour leurs contemporains. Malgré la différence des temps, et des milieux, Esaïe, Roger Bacon, Descartes, Rousseau, Condorcet sont dans un même état d'esprit pour réclamer et accomplir une réforme intellectuelle ou une réforme sociale.

Cette attitude du philosophe du Progrès le conduit naturellement à admettre qu'il n'y a pas entre les époques de la civilisation une continuité absolue ; au contraire, le véritable Progrès implique une rupture entre les divers moments du temps. Nous avons ainsi étudié des théoriciens, pour lesquels le cours des choses humaines, le

développement des sociétés, ne présentait pas la régularité propre à l'évolution d'un minéral ou d'un végétal ; leur évolution est parfois entravée, et elle présente des arrêts. On a très bien conçu le Progrès en reconnaissant que certaines périodes de la vie de l'humanité, ou d'un groupe social quelconque, sont des reculs sur les périodes précédentes. Tous ou presque tous pensent que postérieur n'est pas synonyme de meilleur, que des états peuvent se suivre sans que, pour cela, le suivant soit préférable à celui qui l'a précédé. On a noté les oscillations et le mouvement discontinu du Progrès. Quand on a considéré certaines périodes considérables de l'histoire, on n'a pas hésité à les juger inférieures à celles qui les avaient précédées. C'est en ce sens que l'Abbé de Saint-Pierre, Montesquieu, Voltaire, Turgot, Helvétius, d'Alembert, Condorcet ont nettement jugé le moyen âge, après lequel la civilisation a repris son cours au point où était arrivée l'antiquité,

La discontinuité que l'on constate dans le passé et que l'on affirme pour l'avenir ne s'explique pas dans une philosophie, pour laquelle l'histoire ne serait qu'une physique ou une physiologie. Elle ne se comprend, — comme l'idée de Progrès elle-même, — que si l'on reconnaît qu'il y a liberté dans les individus et dans les collectivités qui pensent, sentent et agissent, modifient leurs idées, transforment leurs institutions. Affirmer la liberté, ce n'est pas reconnaître que l'être est indifférent entre deux possibles et qu'il réalise l'un ou l'autre sans raison. Cette prétendue liberté n'est, on le sait, qu'un déterminisme déguisé ; l'être impuissant à se décider remet l'accomplissement de son acte à des circonstances extérieures, dont les combinaisons pourraient être calculées avec la sûreté d'une opération mathématique, si nous connaissions tous les éléments du problème. La vraie liberté est celle dont l'être

prend conscience en présence de deux possibles dont il se sent, à priori, capable de réaliser l'un ou l'autre. Il se dit cependant qu'il préfère l'un à l'autre pour des motifs dont il se rend compte, et dont il se fait juge. Réfléchissant, évoquant des idées qui parfois sommeillent en lui, il leur donne une valeur qu'elles n'avaient pas encore : et rejetant celles qui jusqu'alors avaient paru être convaincantes, il se dit qu'il peut agir dans un autre sens. Pour cette raison, des modes de pensée, des formes d'action qui avaient paru investies d'une force invincible, et le sont encore pour quelques-uns, sont rejetées. On se dit : « J'ai subi cette habitude, aujourd'hui je la dépouille ; le passé lui a été soumis, l'avenir ne sera plus son esclave ». Au lieu de se perdre dans la vie d'un ensemble qui nous enserre, on commence par se considérer soi-même comme point de départ. Par suite de cet effort, l'homme n'est plus l'aboutissement d'une longue chaîne d'effets et de causes ; il est un commencement pour sa propre destinée, et quelquefois pour celle de l'univers et de la société.

L'esprit capable d'une décision de ce genre est un esprit réformateur. La vie est conçue comme une action perpétuelle, luttant contre l'immuable ; et tous les progrès réalisés sont autant de conquêtes de la conscience libre sur la nécessité, de la raison sur l'animalité. Ainsi furent les Prophètes hébreux qui rompirent avec ce qui était, en voulant inaugurer un ordre de choses nouveau ; ainsi furent Voltaire, Rousseau, Condorcet. En cela l'idée française se distingue nettement des doctrines panthéistes allemandes, telles que celles de Leibnitz, de Herder, de Gœthe. Ceux-ci affirment plutôt l'idée d'un *développement organique*, d'une continuité qui englobe toutes les manifestations de l'existence, tandis que le libre arbitre, principe de la Révolution, donne aux peuples le moyen de changer de constitution, de renouveler le monde. Le Français affirme l'initiative de l'individu :

pour lui. l'idée de liberté est l'idée d'une fin qui a sa valeur en elle-même ; et c'est ce qu'aurait pleinement compris Kant qui posa, lui aussi, l'idée de liberté ; mais Kant ne l'affirme pas dans le monde des réalités concrètes. Hanté par les idoles métaphysiques, il ne sut pas s'en tenir à sa véritable méthode, selon laquelle l'expérience est l'unique manière de connaître les choses.

La liberté devient, comme nous l'a montré l'histoire, le principe même du Progrès. C'est par un acte de liberté que Descartes doute, discute et critique le passé, pour construire du nouveau. Le Progrès naît donc de la discussion : et, dans le monde moderne, c'est Descartes qui a jeté les semences du progrès social en affirmant sa confiance en la raison et en la science. On croit aujourd'hui au Progrès, parce qu'on admet la discussion ; c'est la caractéristique de la civilisation européenne qui ne veut plus subir le joug de l'immuable coutume, mais être toujours en mouvement et faire des tentatives d'originalité. Qui sait ce que peut produire une unité pensante, grâce aux circonstances, aux faits que rencontre son initiative ? On ne peut pas garantir que des idées nouvelles ne naîtront jamais dans un esprit ; car nous ne pouvons savoir ni dans quelles conditions il se trouvera, ni ce qu'il est lui-même entièrement. Aussi comprenons-nous la participation de tous à l'avenir qui se prépare. Nous sommes parvenus à ce qu'on appelle l'âge de la discussion ; une doctrine politique sera appréciée suivant la valeur qu'elle attribue à la discussion ; et cependant peut-être cette discussion la fera disparaître un jour ! Conséquence de la liberté, l'habitude de la discussion nous permet de juger et d'apprécier le passé. L'esprit qui croit tous les événements soumis à une liaison nécessaire se voit obligé de justifier tout ce qui arrive, par cela seul qu'il a été ; c'est ce qu'ont fait, au XIX[e] siècle, Saint-Simon et Auguste Comte. Une telle doctrine est une excuse toujours prête pour

ceux qui renoncent à toute action. Au contraire, nous ne devons pas craindre l'habitude de la critique, qui représente l'esprit de Progrès et de changement ; car elle est le germe de la société nouvelle.

Naturellement, l'habitude de la discussion donne une valeur inappréciable à l'esprit. Voilà pourquoi les grands réformateurs, les philosophes du Progrès, ont proclamé la royauté de l'intelligence, en des sens divers peut-être et avec une portée différente suivant les temps, les circonstances et les sociétés pour lesquelles ils parlaient. Cette idée qui est essentielle à la philosophie réformatrice de Platon, ne se comprend pas dans son État idéal où tout est immobile, déterminé, absolu. Le gouvernement des penseurs n'est possible qu'avec la variété, la multiplicité telle que les comprenaient les démocraties athéniennes ; et Platon les détestait. Cette idée se retrouve, avec plus de logique, chez d'Holbach, chez Voltaire, chez Condorcet. Quand ces penseurs affirment que les philosophes doivent être rois, ils veulent dire que l'organisation sociale ne doit pas être le résultat du hasard, ou de l'évolution des faits se succédant suivant les lois inconnues de nous ; ils proclament qu'au-dessus des faits, il y a une idée qui les domine, les organise, que l'homme est pour quelque chose dans l'évolution sociale. Aussi les changements politiques doivent-ils être les résultats de la pensée d'une élite intellectuelle ; cette élite a qualité pour conduire les masses qui risqueraient autrement d'être trompées par des charlatans. On a même parfois une telle confiance dans la valeur de l'intelligence, que, dans la pensée de certains réformateurs, il y a un rapport nécessaire entre les progrès intellectuels et l'accroissement du bonheur pour l'humanité. On a cru à la toute-puissance des « lumières » ; Turgot et Condorcet retrouvent encore, en ce point, la tradition platonicienne. Mais, peut-être, est-ce là une illusion de penseurs enthousiastes pour les progrès auxquels

ils assistaient et qui étaient enclins à voir une loi générale dans un rapport dont leur époque bienheureuse leur donnait l'expérience ; est-il assuré que les « lumières » doivent toujours amener le bonheur ?

Si l'on porte des jugements sur le passé, si l'on pense à organiser l'avenir autrement que n'est le présent, en un mot, si l'on croit au Progrès, c'est que l'on admet un idéal moral. L'homme qui refuse d'obéir à la coutume, oppose aux habitudes, l'inclinant à la reproduction des mêmes actes, l'affirmation d'un principe de la raison. Ce commandement qui domine la pratique a été parfois obscurci, ou mal interprété par la conscience publique, comme il l'est par la conscience individuelle. De là, les périodes de stagnation ou de corruption dans la vie de l'humanité. En concevant un idéal moral, le penseur supprime le prestige du fait, et la toute-puissance irraisonnée de la force ; s'il ne prétend pas fournir une démonstration de l'existence de cet ordre moral, on ne peut pas s'opposer à l'hypothèse qu'il formule ; la conception, née dans son esprit, a, tout au moins, autant de valeur que les autres faits, puisqu'elle est aussi un fait ; et l'histoire montre l'influence qu'ont eu ces idées, dans la lutte contre les passions et les appétits de tout ordre.

En quoi consiste cet idéal moral, conçu par les théoriciens du Progrès ? D'abord, c'est l'idée de l'autonomie, d'indépendance, dont la réalisation possible ne s'applique pas seulement à l'individu, mais aussi aux sociétés. C'est cette idée qui doit orienter les relations mutuelles des hommes et des peuples. Dans l'histoire de l'humanité, une période fut contraire à cet idéal ; c'est le moyen âge qui fut le régime de l'hétéronomie, les hommes y sont soumis à des règles qui les contraignent en religion, en sciences, dans les lettres ; seules quelques individualités

puissantes s'en sont débarrassées : Abélard par exemple, et Roger Bacon. En second lieu, malgré l'indépendance que réclament pour eux les individus et les sociétés, on conçoit une certaine union librement consentie, une collaboration féconde en vue du bonheur général, auquel tous ont droit. Ce sont là les deux conditions de la justice en laquelle se résument les aspirations de l'humanité et qui, pour certains, est devenue une véritable religion. Nous avons vu que la glorification de cette idée de justice a parfois remplacé les conceptions religieuses. Les Prophètes proclamaient l'autonomie religieuse, diamétralement opposée à la théocratie et au formalisme lévitique, et fondaient, avec le monothéisme, la fraternité universelle. Bien qu'il n'aboutît pas à ces résultats pratiques, Épicure tentait aussi de séparer la moralité et les pratiques religieuses. Mais les Encyclopédistes fondent la morale naturelle : et leur optimisme prêche l'amélioration de la vie pour tous.

Ces idées sont de puissants motifs d'action pour la démocratie moderne, qui, issue de la Révolution, a pour principes : la souveraineté du peuple, le respect absolu de la loi, et la solidarité des individus.

Il ne faudrait pas croire que l'idéal moral doive se fixer à jamais dans une formule immuable ; ce serait contradictoire de l'idée de Progrès dont il est une condition. Les philosophes naturalistes ont conçu pour l'humanité un état futur, sous la forme d'un parfait mécanisme. Au contraire, la philosophie qui admet la valeur des idées, la personnalité mouvante des individus et des sociétés, pense que l'idéal se renouvelle sans cesse. Voilà pourquoi, plus on conquiert de liberté, d'autonomie, plus on pense à un état meilleur en religion, en science, en gouvernement. On a dit avec raison qu'un des usages de la liberté était surtout d'obtenir, d'élever et d'étendre la liberté. Chaque conquête devient la raison d'une nouvelle con-

quête. Une société ne doit pas se croire parvenue à la période *organique* où elle penserait devoir s'arrêter ; elle doit être toujours dans un état *critique*, parce qu'elle tend vers le mieux. Si elle se jugeait organisée une fois pour toutes, elle serait une société moralement inférieure ; car elle n'aurait pas d'idéal. Sa mobilité doit suivre les inspirations de la raison. Il faut seulement qu'elle se méfie des mouvements impulsifs de la sensibilité ; et, pour en contrecarrer l'influence, elle doit compter sur une solide éducation des volontés.

L'amélioration indéfinie de la vie pour tous peut donc être un motif d'action. C'était la pensée de Condorcet : nous acceptons son optimisme, et nous rejetons un pessimisme qui prive l'homme de toute raison d'agir et de vivre.

En un mot, Progrès, liberté, idéal moral sont des notions inséparables l'une de l'autre ; toutes trois, elles tiennent intimement à la vie des individus et des sociétés.

## II

Ce que nous avons dit sur l'idée de Progrès et sur les jugements que cette idée nous permet de porter montre la part importante que nous attribuons aux idées dans le mouvement des choses humaines. L'ensemble de notre étude historique en serait aussi une preuve. Cette affirmation rencontre cependant des contradicteurs. A cette conception psychologique de l'histoire, Karl Marx et son école opposent la conception économique ; et voulant tout expliquer par un seul ordre de faits, réduisent les institutions, les idées morales, religieuses à n'être que le résultat des phénomènes les plus simples, estimés les plus importants pour la vie de l'humanité, les phénomènes économiques et matériels. De là le nom de cette doctrine : le matéria-

lisme historique : et un partisan de cette doctrine pourrait nous poser une question à propos de l'idée importante dont nous avons étudié les diverses expressions à travers l'histoire. L'idée du Progrès ne serait-elle pas uniquement le reflet des événements au milieu desquels elle s'est développée : et si ces faits progressifs se sont produits eux-mêmes à la suite de changements économiques, cette idée du Progrès, dont nous avons montré le caractère essentiellement moral, ne serait-elle pas, en dernière analyse, le résultat des modifications économiques de la société ?

Nous avons nous-mêmes indiqué l'ensemble des événements historiques parmi lesquels s'est manifestée l'idée de Progrès ; nous avons étudié, à chaque époque de l'histoire, le milieu politique, intellectuel, dans lequel ont vécu les différents penseurs ; nous avons, à l'occasion, signalé les événements auxquels chacun d'eux a pris part ou dont il a été le témoin. Cela même est une preuve que, pour nous, une idée, comme l'idée de Progrès, ne peut pas se détacher du milieu qui l'a vue naître. Mais, il ne s'en suit pas qu'elle en soit la résultante. Et, comme elle s'est manifestée dans des milieux si divers, depuis la plus haute antiquité jusqu'au temps de la Révolution, il est aisé de voir que la différence des milieux n'a pas eu l'influence que lui accordent les matérialistes. Si elle n'était qu'une résultante, elle aurait dû se modifier avec les phénomènes concomitants ; or, nous avons constaté des ressemblances frappantes.

Mais au lieu de résoudre le problème de façon aussi générale, nous pouvons l'étudier à propos de quelques-uns des théoriciens dont nous avons parlé. Il est certains faits qui semblent être des preuves en faveur du matérialisme historique. On pourrait penser que l'*Utopie* de Morus n'est qu'une critique de l'organisation de la propriété et de l'industrie à son époque ; nous ne le contesterions pas.

On dira aussi que la *Cité du Soleil* de Campanella est une protestation contre les maux économiques de la Calabre. Il est juste de remarquer que Campanella blâme aussi les institutions politiques de son temps et que, moine, il a l'idéal monastique. Il fait comme son maître Platon. Celui-ci, prenant Sparte pour modèle, ne s'attache pas uniquement à la critique des faits économiques ; c'est toute l'organisation démocratique des républiques grecques qu'il a en horreur. Mais, en somme, leurs œuvres semblent bien dériver des milieux dans lesquels elles sont nées. On constaterait cette corrélation chez tous les utopistes, chez les rêveurs, qui ont opposé au monde imparfait qu'ils voyaient une construction idéale qu'ils jugeaient immédiatement réalisable. Mais nous ne pensons pas que, pour les autres philosophes du Progrès, il y ait une relation nécessaire entre leurs théories et le milieu où ils ont vécu.

On a remarqué, avec raison, qu'au moment où se développent les religions primitives, le monde économique existe encore à peine : et les grandes idées qu'elles contiennent sur le passé et l'avenir du monde viennent de ce que les hommes ne s'intéressent pas uniquement à la vie matérielle ; c'est déjà le besoin d'idéal qui se manifeste. Plus tard, s'il est juste de tenir compte de tous les phénomènes sociaux, est-ce aux seuls phénomènes économiques qu'il faut attribuer les théories sur l'avenir social des nations ? Les diatribes des Prophètes hébreux proviennent surtout du sentiment de la justice qui les animait contre le mépris des lois, et l'abandon d'un ancien idéal. L'avenir de réconciliation universelle qu'ils annoncent est la réalisation d'une idée qu'ils essaient de communiquer, et non la simple conséquence d'un état économique. D'ailleurs, nous avons déjà indiqué les analogies qu'il y a entre leurs prédictions et les espoirs des philosophes du XVIII^e siècle. Or, les milieux sont bien différents à tous les points de

vue : on ne comparera pas la Judée de l'an 800 avant Jésus-Christ, et la France de 1790 ; et cependant combien de ressemblances entre Amos et Condorcet ! De même le philosophe qui fit une révolution en proclamant la valeur absolue de l'action relativement à la théorie, est ici d'accord avec les Prophètes hébreux ; car, trois mille ans avant Kant, le Prophète deutéronomiste avait affirmé la primauté de la pratique sur la connaissance métaphysico-théologique, et abordé, par cela même, le problème de l'organisation sociale. Le Christianisme qui, à ses débuts, fut l'efflorescence des espoirs prophétiques, a été considéré par Karl Marx comme une religion d'esclaves, et comme reposant sur des besoins économiques. Mais, s'il est vrai que le Christianisme, symbole du Progrès, trouva ses premières recrues parmi les pauvres, les *ébionim*, on a fait justement remarquer à Marx que le Christianisme a survécu à l'esclavage : ce qui est la preuve qu'il répondait à d'autres besoins, par exemple aux tendances vers l'idéal, et qu'il était le prolongement de la personnalité de Jésus.

On pourrait penser que le réformateur Roger Bacon a tiré ses idées du milieu dans lequel il vivait. On sait qu'il n'a pas eu d'action sur son temps ; cet insuccès montre que ses idées étaient étrangères à son monde, que Bacon est né dans des conditions très défavorables, et qu'il ne doit rien à son milieu. Il en est de même pour Descartes qui, absolument détaché de tout souci matériel, ne songe qu'à s'opposer au passé intellectuel, et à renouveler la science, parce qu'il est Descartes, et qu'il entrevoit un autre idéal.

On peut bien rendre compte de l'expansion et du succès d'une idée par le milieu social dans lequel elle tombe ; mais il s'agirait d'en expliquer de même la conception et l'invention. Il ne nous paraît pas que l'entreprise soit possible. Ainsi, nous avons montré nous-même que les idées de Progrès et de réformes, émises par les penseurs du XVIII^e^

siècle, avaient trouvé un terrain favorable, et des circonstances propres à leur fécondation ; mais ces idées ne sont pas nées, parce que la France était dans un état économique déterminé ; elles se sont produites parce que vivaient, à ce moment, des hommes interprétant d'une façon originale le spectacle qu'ils avaient sous les yeux. Le milieu a été, tout au plus, l'occasion ; mais combien d'autres ont assisté aux mêmes événements et n'ont pas eu les impressions d'un Abbé de Saint-Pierre? tous ses contemporains ont-ils songé à un projet de paix perpétuelle, après l'horreur des guerres de Louis XIV? Et, un même milieu présente des aspects si différents, suivant l'angle sous lequel on l'observe, que des penseurs peuvent se trouver en contradiction, quand ils l'apprécient ; c'est ce qui est arrivé pour Voltaire écrivant *le Mondain,* et pour Rousseau publiant le *Discours sur les sciences et les arts.*

Réciproquement, des milieux économiques très différents n'empêchent pas la naissance d'une même idée ; on l'a vu par l'exemple des penseurs anglais du XVIII[e] siècle qui se rapprochent des Révolutionnaires français. Si, parmi les Anglais, il y a des théoriciens qui conçoivent le Progrès autrement qu'un Rousseau ou un d'Holbach, c'est parce qu'ils vivent dans un monde politique différent, et que leur pays n'éprouve pas le même besoin de réformes ; il les avait déjà accomplies. Une seule concession qu'on puisse faire à la thèse du matérialisme historique, c'est de reconnaître que la doctrine du libre-échange professée par Adam Smith a été provoquée par le besoin qu'avait l'Angleterre de trouver des débouchés pour ses productions. Mais, il faudrait remarquer qu'en réclamant cette réforme, Smith reste uniquement sur le terrain des faits économiques. De plus, les sociologues, favorables à la doctrine du matérialisme historique, reconnaissent eux-mêmes que le fait économique n'est pas le facteur unique de la vie sociale ; il y a plus de raison encore pour qu'une idée morale,

comme celle du Progrès, ne puisse pas provenir de pareils faits.

Enfin, il pourrait sembler que s'il s'agit des théories Révolutionnaires, le matérialisme se défendrait avec plus de raison. On a insisté sur l'état misérable de la France à la fin du XVIII[e] siècle ; et l'on a pu dire que la Révolution avait été due à l'accumulation de la richesse entre les mains de la bourgeoisie. Mais, d'abord, il est juste d'observer qu'à part les grands penseurs qui ont propagé les idées de réformes, ceux qui les ont acceptées vivaient dans des milieux, et dans des classes différentes. De plus, on n'expliquera pas la Révolution française, si l'on ne tient pas compte de l'influence de Descartes. Nous avons suffisamment insisté sur cette idée pour qu'il soit superflu d'y revenir. La Raison universelle, l'Humanité, puissantes idées qui circulent dans le siècle ont plus fait pour la proclamation des réformes que les considérations économiques.

Il nous semble que l'explication unilatérale de l'école de Marx, ne saurait s'appliquer à l'idée de Progrès : cette idée est trop complexe. Pour rendre compte d'une civilisation il faut parler non seulement des phénomènes économiques, mais aussi du passé des peuples, susceptible de modifier leurs idées. Chaque homme se souvient du passé et le juge ; combien de fois ce jugement influe sur les actions ! Qui sait si l'on ne reprend pas un jour une idée qui semblait oubliée, un rêve qu'on croyait évanoui ? C'est, en ce sens, qu'il y a des *ricorsi*, quand des idées renaissent et provoquent des événements analogues à ceux dont nos ancêtres furent les témoins.

Nous affirmerons donc la puissance des idées ; et notre étude a montré quelle influence avait eue, aux diverses époques, l'idée de Progrès sur les institutions, sur les formes politiques et, par suite, sur les formes économiques

Nous reconnaissons, avant tout, la valeur de cette idée morale, irréductible, se réfractant autour d'elle, et permettant aux individus et aux sociétés de vivre de la véritable vie.

On a dit avec raison qu'une « institution n'est que l'ombre allongée d'un homme »: on pourrait dire aussi qu'elle n'est que le prolongement d'une idée. La pensée du Progrès se retrouvant à travers les siècles est aussi l'idée morale essentielle, à la lumière de laquelle se posent les problèmes qui nous préoccupent et qui seront le souci de l'humanité jusqu'à ce qu'elle ait trouvé la formule au sein de laquelle elle se développera vers une ère de bonheur. Elle doit revenir encore aux espérances sociales de Condorcet, sachant qu'en pareille matière la précision scientifique n'est pas de mise, et que l'espérance est déjà un Progrès. Convaincue de la lenteur avec laquelle les choses se développent, elle se dira que, si la pensée d'un homme peut concevoir le mieux, il faut compter avec les données de la réalité qui sont autant de forces capables de nous résister ; et elle se méfiera des utopies. Comprenant ce qu'est le Progrès dans la suite des temps, nous savons que ce que nous sommes, nous le devons à ce que d'autres ont été avant nous ; le besoin du changement et du mieux ne nous fera pas oublier le passé ; n'était-ce pas la position intellectuelle de Descartes lui-même qui inaugura pour le monde un nouveau mode de penser? Nous nous éloignerons de ceux qui, par désespoir, nous conseillent un retour au passé, comme de ceux qui proclament que le Progrès s'accomplit de lui-même et nécessairement. La poursuite d'une civilisation meilleure est conditionnée par la connaissance d'une tradition jugée librement : hommes de Progrès, nous jetterons les yeux sur l'histoire, qu'il est impossible d'abolir, et qui, en partie, était déjà nous ; et, réformateurs, nous aurons comme devise cette belle parole de Pierre Leroux : « Nous devons contempler

le passé pour nous en nourrir, le présent pour y vivre et le transformer. l'avenir pour y marcher sans nous y précipiter. »

---

# INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES CITÉS

## D

## G

I



J



K

## N



## O



## P

## S

## X



## Y



## Z

# TABLE DES MATIÈRES

## LIVRE QUATRIÈME

### *LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE*



## LIVRE CINQUIÈME

### *LES DÉBUTS DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE*



## LIVRE SIXIÈME

### *LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE*



## LIVRE SEPTIÈME

### *LA PHILOSOPHIE ANGLAISE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE*

## LIVRE HUITIÈME

### *LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE*



## LIVRE NEUVIÈME

### LA *PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION*



CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.



